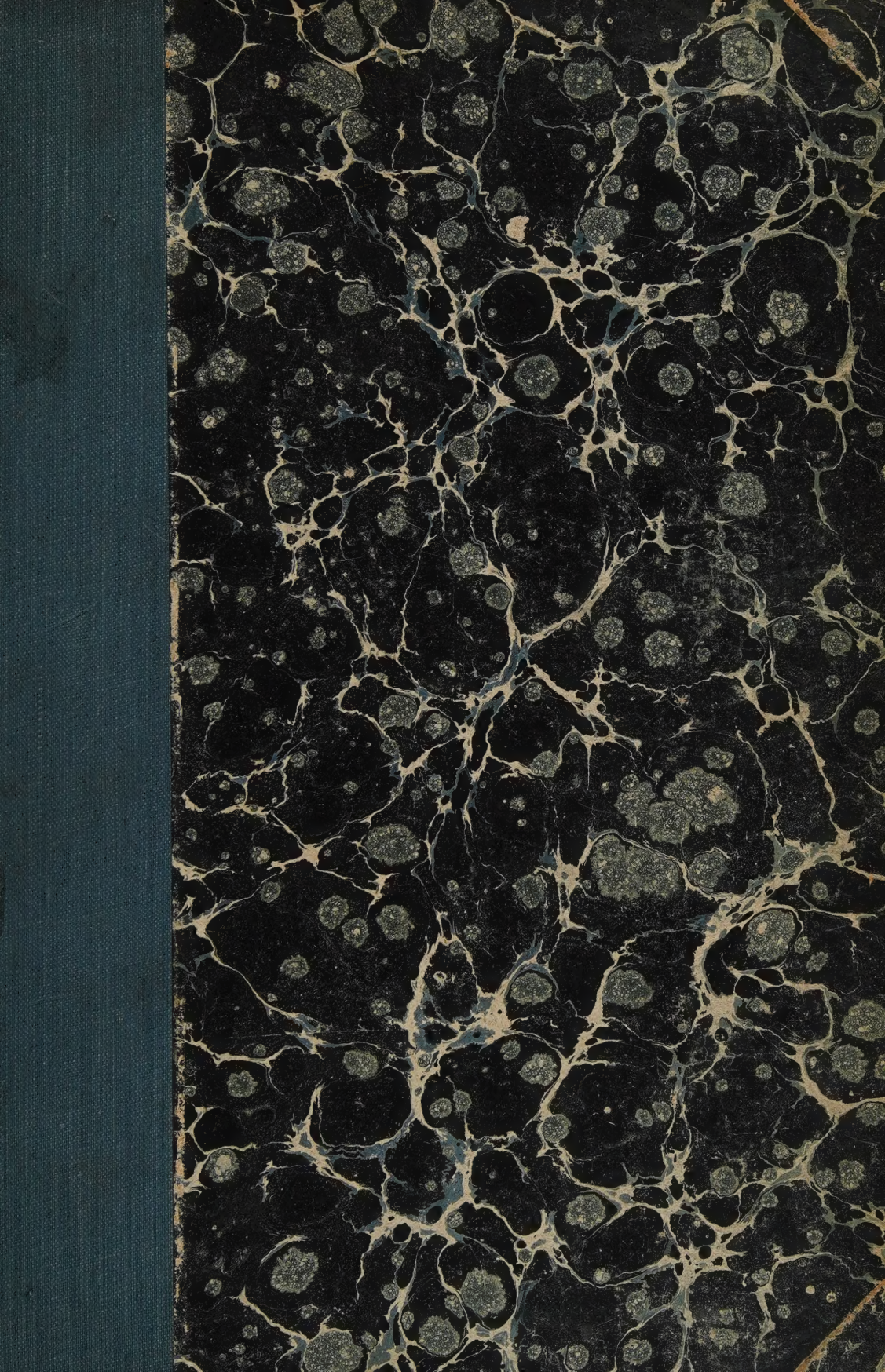




Class *236.075* Book *N 684*

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning

26 Mr 27

Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben.

Von

D. Dr. Friedrich Nötscher
Privatdozent.

Würzburg

C. J. Becker Universitäts-Druckerei

1 9 2 6

Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben

von

D. Dr. Friedrich Nötscher
Privatdozent.



W ü r z b u r g

C. J. Becker Universitäts-Druckerei

1 9 2 6



236.015
N 684

81756

Mit kirchlicher Druckerlaubnis.

STANBEE COPT. 1880
YRABRU
XROV WTB

Vorwort.

XV 156

Ziel und Methode der vorliegenden Abhandlung sind in der Einleitung S. 4.9 f. dargelegt. Ich hoffe, daß es in diesem Punkte keine tiefergehende Meinungsverschiedenheit geben wird, wenn auch in einzelnen der behandelten Fragen die Ansichten wohl auseinandergehen werden.

Nicht mehr berücksichtigen konnte ich das kürzlich erschienene Buch von A. v. Gall, *Βασιλεία του θεου*, eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, Heidelberg 1926, das eine auf reiches Material gegründete Synthese der eschatologischen Erwartungen, die sich um die Reich-Gottes-Hoffnung bewegen, geben will. Mit Recht lehnt v. Gall eine allgemeine vorderasiatische Eschatologie ab. Die Heimat der Eschatologie ist für ihn der Parsismus. Dem vorexilischen Israel fehle die Heilserwartung, sie sei vielmehr erst zur Zeit der persischen Oberherrschaft vom Judentum aus dem Parsismus übernommen worden; auch der eschatologische Glaube Jesu sei infolgedessen stark parsisch beeinflußt. Es ist hier nicht der Ort, sich mit dieser Annahme im einzelnen auseinanderzusetzen; sie wird wohl kaum allgemeine Zustimmung finden. Ich möchte nur betonen, daß es mir nicht angebracht erscheint, dieser These zuliebe den Glauben an die allgemeine persönliche Auferstehung im Judentum älter sein zu lassen als die Hoffnung auf die Auferstehung nur der Gerechten (Israeliten). Denn wie erklärt sich dann, von allem anderen abgesehen, die gewiß noch ältere Verwendung des Auferstehungsgedankens als bloßes Bild für die nationale Wiederherstellung Israels? Auch was v. Gall sonst über die israelitisch-jüdische

Auferstehungshoffnung sagt, hätte mich nicht veranlassen können, an meinen Ausführungen etwas Wesentliches zu ändern.

Der Aufsatz von W. Caspari, Tod und Auferstehung nach der Enderwartung des späteren Judentums (*Journal of the Society of Oriental Research* X, 1926, S. 1—13), der sich gegen E. Meyer zu wenden scheint, war mir trotz bereitwilligen Entgegenkommens seitens des Verfassers bei Abschluß des Druckes leider noch nicht zugänglich.

Zu beachten und zu entschuldigen bitte ich, daß einige diakritische Zeichen aus typographischen Gründen nicht oder nicht in der üblichen Form herausgebracht werden konnten. Um die gleiche Nachsicht bitte ich wegen mancher Unvollkommenheiten in der Wiedergabe der hebräischen Vokale.

Schließlich obliegt mir noch die angenehme Pflicht, der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft für die Gewährung eines namhaften Druckzuschusses, ohne den die Veröffentlichung der Abhandlung kaum möglich gewesen wäre, verbindlichsten Dank zu sagen.

Würzburg, im August 1926.

F. Nötscher.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
 I. Fortleben und Auferstehung in der babylonischen Religion	
1. Tod und Unterwelt	10
2. Entrückung	16
3. Totenbelebung als Krankenheilung	17
4. Auferstehung von Göttern	25
 II. Ägypten	
1. Die Quellen	32
2. Psychologie des Menschen	34
3. Fortleben nach dem Tode	36
4. „Herausgehen“ der Seele und Wiederbelebung	44
5. Osiris	54
6. Der Tote als Osiris	60
 III. Die persische Religion	
1. Die Quellen	64
2. Der Jenseitsglauben überhaupt	67
3. Der Auferstehungsgedanke	70
4. Auferstehungsglauben und Leichenaussetzung	76
5. Die spätere Entwicklung	79
 IV. Der Auferstehungsgedanke in der kanaanäischen Religion	
1. Allgemeines	83
2. Sterbende und auferstehende Götter	
a) Adonis	85
b) Esmun-Asklepios	95
c) Melkart	96
 V. Mysteriengottheiten	
1. Attis	100
2. Mithra	106
3. Vorgang und Wirkung der Mysterienweihe	111
4. Griechische Gottheiten auf israelitischem Boden	114
 VI. Der Auferstehungsglauben im A. T.	
1. Entrückung	121
2. Die Totenerweckungen des Elia und Elisa. Toten- erweckung und Krankenheilung	129

	Seite
3. Auferstehung des Volkes	
a) Hos 6,1 f.	138
b) Ez 37	146
4. Auferstehung Einzelner	
a) Jes 53	150
b) Jes 26	154
c) Dan 12	159
d) 2 Makk	167
VII. Fremde Herkunft des atl. Auferstehungsglaubens?	
1. Allgemeines	173
2. Babylonischer Ursprung?	176
3. Ägyptischer Ursprung?	177
4. Persischer Ursprung?	185
5. Kanaanäischer Ursprung?	195
VIII. Die innerisraelitischen Wurzeln des Glaubens an eine individuelle Auferstehung	
1. Ahnen- und Totenkult	202
2. Das Verhältnis von Leib und Seele und der Tod	204
3. Scheol und Grab	209
4. Jahwe und die Scheol	212
5. Das Vergeltungsproblem	
a) Volk und Individuum, Sünder und Gerechte	215
b) Das Leben als geistiges Gut	218
c) Gottesgemeinschaft in den Psalmen	223
d) „Entrückung“ in Ps 49 und 73	234
e) Hiob	237
f) Die jüngeren Schriften des hebräischen A. T.	
Buch der Sprüche	245
Kohélet	248
Sirach	249
g) Die Unsterblichkeit in der Weish. Sal.	254
IX. Auferstehung und Fortleben in der außerkanonischen jüdischen Literatur (Apokryphen bzw. Pseudepigraphen)	
1. Absehen von der Auferstehungshoffnung	261
2. Auferstehung der Gerechten	
a) Psalmen Salomos	267
b) Die pharisäische Lehre	269
3. Allgemeine Auferstehung?	272
Buch Henoch	275
Baruchapokalypse	283
4 Esra	287
Leben Adams und Evas. Testamente der Patriarchen	293

	Seite
X. Die Auferstehungshoffnung im N. T.	
1. Die Vorbereitung	
a) Das Verhältnis zum A. T.	298
b) Die Idee der sterbenden und auferstehenden Götter	300
2. Christus und die Auferstehung der Toten	303
3. Bedingungen für die Teilnahme an der Auferstehung	305
4. Auferstehung und Parusie	309
5. Zwischenzustand	312
6. Auferstehung und zweiter Tod	315
Anhang. Lebenswasser und Lebensbaum	316
a) Lebenswasser	318
b) Lebensbaum und Lebenspflanze	324
Stellenregister	331
Wort- und Sachregister	336

Verzeichnis der wichtigsten Abkürzungen.

AA:	Alttestamentliche Abhandlungen hsg. von Nikel.
ABAW:	Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
AJSL:	American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AK:	Archiv für Keilschriftforschung (jetzt: für Orientforschung).
AO (mit Nummer):	Tontafelsignatur des Pariser Museums.
AO:	Der Alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen hsg. von der Vorderasisatisch-Ägyptischen Gesellschaft.
APAW:	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften.
ARW:	Archiv für Religionswissenschaft.
ASGW:	Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
ÄZ:	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.
BA:	Beiträge zur Assyriologie hsg. von F. Delitzsch und P. Haupt.
BBR:	H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion 1901.
BH:	Kittel, Biblia hebraica.
BSGW:	Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
BWAT, BWANT:	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament hsg. von R. Kittel.
BZ:	Biblische Zeitschrift.
BZAW:	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
CIL:	Corpus inscriptionum latinarum.
CIS:	Corpus inscriptionum semiticarum.
CT:	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum.
DLZ:	Deutsche Literaturzeitung.
Ebeling, Quellen:	E. Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 23 (1918/19), Heft 1 und 2.

Erman, Lit.:	Die Literatur der Ägypter.
— , Rel.:	Die ägyptische Religion.
JA:	Journal Asiatique.
JBL:	Journal of Biblical Literature.
JEa:	Journal of Egyptian Archaeology.
JRAS:	Journal of the Royal Asiatic Society.
K:	Kujundschik Collection (British Museum).
KAR:	Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts.
KAT:	Die Keilinschriften und das A. T., 3. Auflage hsg. von H. Zimmern und H. Winkler.
KB:	Keilinschriftliche Bibliothek hsg. von E. Schrader.
Kees(ohneZusatz):	Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter.
KH:	Kodex Hammurabi.
LSS:	Leipziger semitische Studien hsg. von A. Fischer und H. Zimmern.
Maqlû:	Knut L. Tallquist, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû.
MDOG:	Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft.
MT:	Masoratest.
MVAG:	Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft.
NB:	Tallquist, Neubabylonisches Namenbuch.
NKZ:	Neue Kirchliche Zeitschrift.
OLZ:	Orientalistische Literaturzeitung.
Orntl.:	Orientalia.
PG:	Migne, Patres Graeci.
PL:	„ Patres Latini.
PN:	Huber, Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin.
Pt:	Pentateuch.
I-V R:	H. Rawlinson, the Cuneiform Inscriptions of Western Asia vol I-V.
RA:	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale.
RB:	Revue Biblique.
Rit. acc.:	F. Thureau-Dangin, Rituels Accadiens 1921.
Rm:	Tontafelsignatur (British Museum).
RT:	Recueil de travaux relatifs à la philologie et archéologie égyptiennes et assyriennes.
SBAW:	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
SBH:	G. Reisner, Sumerisch-babylonische Hymnen nach Tontafeln griechischer Zeit 1896.
SPAW:	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften.
ST:	L. W. King, The Seven Tablets of Creation.
Totb.:	Ägyptisches Totenbuch.

TuB (TB):	Altorientalische Texte und Bilder zum A. T. hsg. von H. Greßmann, Tübingen 1909, ² Berlin 1926 (bis jetzt S. 1—112 erschienen).
UP:	University of Pennsylvania, the Museum, Publications of the Babylonian Section, 1911 ff.
VAB:	Vorderasiatische Bibliothek.
VAT:	Tontafelsignatur der Vorderasiatischen Abteilung des Berliner Museums.
VS:	Vorderasiatische Schriftdenkmäler der K. Museen zu Berlin.
WZKM:	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZA:	Zeitschrift für Assyriologie.
ZAW:	Zeitschrift für die atl. Wissenschaft.
ZDMG:	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZNW:	Zeitschrift für ntl. Wissenschaft.
ZwTh:	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
E, J, P:	Die Siglen für die gewöhnlich angenommenen Quellen des Pentateuch (Pt).

Einleitung.

„Die Herkunft und Entstehung des Glaubens an die Auferstehung aus den Toten ist noch immer eine ungelöste Frage. Deutlich aber ist uns die ungeheuerere Bedeutung, die dieser Glaube in der Geschichte der Religion hat: er hat die ganze Religion des Judentums umgestaltet; dieser Glaube macht so sehr Epoche, daß darnach die ganze Religionsgeschichte Israels in zwei Teile zerfällt: vorher und nachher.“ Diese Worte Gunkels, die im Jahre 1900 als Anmerkung zu 4 Esra 7, 32 niedergeschrieben sind¹⁾, mögen, soweit die israelitische Religion in Frage kommt, die Sache etwas übertreiben; denn für die Entwicklung der späteren israelitischen Religion waren auch noch andere Faktoren mitbestimmend. Aber sie machen doch auf ein höchst wichtiges Problem aufmerksam, das neben der wissenschaftlichen auch eine ebenso bedeutsame religiöse Seite hat. Ziel und Zweck jeder Religion ist im letzten Grunde das Leben in irgend einer Form. Jede religiöse Betätigung ist in letzter Linie ein Mittel, durch die Gunst der verehrten Gottheit zunächst das gegenwärtige Leben möglichst lange ungestört und ungefährdet glücklich zu erhalten, etwa auch — auf höherer Stufe der religiösen Entwicklung — mit höherem geistigen Gehalt zu erfüllen, dann aber auch sich ein glückliches Weiterleben nach dem unvermeidlichen Tod und trotz desselben zu sichern, eventuell das verlorene Leben alsdann in besserer und glücklicherer Gestalt wieder zu gewinnen. Ein deutlich jenseitiges Ziel hat die christliche Religion. Aber auch die vor- und nichtchristlichen berücksichtigen bei aller Betonung des Diesseits doch das Todesgeschick ihrer Bekenner und versuchen alles Mögliche, um ihnen nicht nur

¹⁾ E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.s, II. Bd., 1900 (Neudruck 1921), S. 370, Note m.

das irdische Leben lange zu erhalten, sondern auch die Gefahren des Jenseits nach Möglichkeit zu bannen. Freilich ist für die meisten Religionen des vorderen Orients, soweit wir sie kennen, die jenseitige Zukunft zunächst ziemlich hoffnungslos gewesen und in der babylonischen Religion z. B. ist sie es, für den gewöhnlichen Sterblichen wenigstens, auch immer geblieben. Mit einem Fortleben in irgend einer Form rechnet man aber allenthalben und zu allen Zeiten. Die einfachste Vorstellung scheint dabei die zu sein, daß der Tote in ganz analoger Weise wie bisher weiter existiert; er unterscheidet sich von dem Lebenden nur dadurch, daß er unsichtbar geworden ist. Diese Vorstellung führt die Trennung von Leib und Seele beim Tode noch nicht, wenigstens nicht konsequent, durch, mit anderen Worten: sie hält Unterwelt und Grab, den Aufenthaltsort für den abgeschiedenen Geist und die Behausung des toten Körpers, nicht scharf auseinander. Wo man zu eingehenderen Anschauungen über das Jenseits gelangt, ergibt sich eine doppelte Möglichkeit: Fortleben der Seele ohne Rücksicht auf den Leib, wie es sich die Griechen dachten, also Unsterblichkeit, oder Wiederherstellung auch des Leibes zum früheren Leben, wie es mehr der semitischen Auffassung entsprach, also Auferstehung. Das Christentum hat in Anlehnung an das Neue Testament beide Gedanken, den griechischen und den semitisch-orientalischen zu einer Einheit verbunden, indem es die Fortexistenz der Seele getrennt vom Leibe annimmt, bis sie bei der Wiederkunft Christi am Ende der Welt mit dem wiedererweckten Leibe sich von neuem vereinigt und dann in dieser Verbindung einer überirdischen Daseinsweise in Gemeinschaft mit Gott sich erfreut. Der Begriff der Unsterblichkeit kann dementsprechend ein Mehrfaches umfassen: er enthält zunächst ein rein physisches Moment, nämlich Fortdauer als Gegensatz zur Zerstörung; damit verbindet sich namentlich in den vorgeschritteneren Stadien der Religion in der Regel noch ein ethisches Moment: Vergeltung für eine gute oder schlechte Führung des diesseitigen Lebens; dazu kommt schließlich die religiöse Bedeutung: Vereinigung des

Verstorbenen (Frommen) als Seligen mit Gott¹⁾. Das Wesen der Auferstehung besteht nach altorientalischer Auffassung darin, daß die Toten den Aufenthaltsort, an den sie nach dem Tode gebunden waren, wieder verlassen und durch göttliche Einwirkung zu unbehindertem körperlichem Leben zurückkehren. Nach christlichen Begriffen und überall da, wo der Tod als Trennung der Seele vom Leibe aufgefaßt wird, hat eine etwaige Auferstehung des Leibes die Unsterblichkeit oder zum mindesten die Fortdauer der Seele zur Voraussetzung. Für die altorientalischen Religionen zumal in ihren Anfängen ist dieser Zusammenhang nicht von vornherein selbstverständlich, da eben die Auffassung vom Tode nach seiner physischen Seite nicht ohne weiteres die gleiche ist wie später. Das wird bei der folgenden Untersuchung im Auge zu behalten sein.

Von unserem christlichen Standpunkt aus interessiert uns vor allem die Stellung, welche dem Auferstehungsgedanken im Alten Testament zukommt, da ja die christliche Eschatologie auf dem Wege über das Neue Testament auch an die israelitische Religion anknüpft. Schon zur Zeit Christi wandte man der Frage größtes Interesse zu, wie der auch im N. T. berührte lebhafteste Streit darüber zwischen Pharisäer und Sadduzäer beweist. Das A. T. wird also im Mittelpunkt der folgenden Erörterung stehen müssen. Dazu kommt aber als wichtigster Grund, daß sich, soweit die vorchristliche Zeit in Frage kommt, doch eigentlich nirgends, auch in den so breit ausgespannenen ägyptischen Jenseitsvorstellungen nicht, so deutliche, wenn auch verhältnismäßig spärliche Aussagen über die Auferstehung finden, wie gerade auf dem Boden der israelitischen Religion. Da der Auferstehungsglaube aber doch nicht spezifisch israelitisch ist, wird die Frage nach seinem Ursprung besonders betont werden müssen.

Über den israelitischen Auferstehungsglauben ist bereits viel geschrieben worden. Und wie in allen Fragen, für welche die Quellen nur spärlich oder nicht hinreichend klar fließen, gilt beinahe auch hier: soviel Bücher, soviel Mei-

¹⁾ Vgl. N. Söderblom, *La vie future*, S. 324.

nungen. In der Hauptsache lassen sich jedoch bei aller Verschiedenheit der Auffassung im einzelnen zwei Gruppen unterscheiden: die einen treten für innerisraelitischen, die anderen für fremden Ursprung des Glaubens ein, wobei dann bald die kanaanäische, bald die babylonische, bald die persische Religion als Wurzel in Betracht gezogen wird. Fast all den einschlägigen Abhandlungen scheint eine gewisse Einseitigkeit der Betrachtungsweise anzuhafte, sei es, daß die Verfasser von vornherein nur eine Seite des Problems erörtern wollen, sei es, daß sie zwar den ganzen Umfang der Frage erfassen wollen, während sie jedoch in Wirklichkeit das Gebiet, auf dem sie besonders zu Hause sind, zu stark betonen und die übrigen zum Schaden des Ganzen zu sehr zurücktreten lassen. Es ist daher im folgenden weniger die Aufgabe, die bestehenden Ansichten um eine neue zu vermehren, als vielmehr allen Seiten des Problems gerecht zu werden; vor allem soll die israelitische Auferstehungsidee ins Licht der Nachbarreligionen gerückt werden, um so der Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung dieses Glaubens soweit als möglich auf den Grund zu kommen. Ein wissenschaftlich unerklärbarer Rest wird freilich hier wie bei manchem anderen religiösen Problem übrig bleiben.

Die ältere Literatur hier anzuführen, dürfte sich erübrigen. Sie findet sich in reichem Maße verzeichnet bei E. Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung, Jena 1877; vgl. weiter L. A t z b e r g e r, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. Testament, 1890, S. 16¹. Hier findet sich auch ein kurzer geschichtlicher Überblick über die verschiedenen Auffassungen der Gelehrten in der Frage der Auferstehung. Von neueren Abhandlungen sei für die einzelnen Gebiete nur das Wichtigste angeführt.

a) Babylonien: A. J e r e m i a s, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, nach den Quellen mit Berücksichtigung der atl. Parallelen dargestellt, Leipzig 1887 (heute naturgemäß überholt). Der-

selbe, Hölle und Paradies bei den Babyloniern unter Berücksichtigung der biblischen Parallelen und mit Verzeichnis der Bibelstellen (mit 10 Abb.), AO I 3, 2. Aufl., 1903; S. Langdon, Babylonian Eschatology in Essays in Modern Theology and related Subjects (Festschrift zum 70. Geburtstag von Ch. A. Briggs, New York 1911, S. 141—161); F. Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr, Stuttgart 1911; B. Meißner, Babylonien und Assyrien II, S. 142 ff.

b) Ägypten: Über den so ausgedehnten ägyptischen Jenseitsglauben ist mir nur eine (populäre) Einzeldarstellung in deutscher Sprache bekannt, nämlich A. Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter, AO II 2, 3. Aufl., 1910. Vgl. dazu die betreffenden Abschnitte in A. Wiedemann, Religion der alten Ägypter, Münster 1890, bes. S. 123—139; A. Erman, Die ägyptische Religion, Berlin 1905, ² 1909; G. Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten, ² Jena 1923. An englischen Werken wäre zu nennen W. Budge, Egyptian ideas of the future Life, London 1899; Derselbe, the Egyptian Heaven and Hell I—III, London 1906; Flinders Petrie, Religious Life in ancient Egypt, London 1924, bes. S. 110—142: the future Life. Erst nach Fertigstellung meines Manuskripts erschien H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches, Leipzig 1926.

c) Persien: Die persische Eschatologie ist eingehend dargestellt bei N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Etude d'eschatologie comparée, Paris 1901. Speziell über die Beziehungen der persischen zu den jüdischen Anschauungen handeln Erik Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898, bes. S. 145 ff.; E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie, Göttingen 1902 (die Frage der Abhängigkeit will B. nicht entscheiden); E. Albert, Die israelitisch-jüdische Auferstehungs-

hoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus (Diss.), Königsberg 1910; A. Bertholet, F. C. Andreas-Festschrift 1916, S. 51—62.

d) Kanaan und Israel: Über den Zusammenhang zwischen kanaanäischem und atl. Auferstehungsglauben verbreitet sich eingehend W. W. Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig 1911, s. bes. IV. Teil, S. 385 ff. Hauptsächlich auf die israelitisch-jüdische Lehre beschränken sich A. Schumann, Die Unsterblichkeitslehre des A. und N. Testaments biblisch-dogmatisch entwickelt, Berlin 1847 (von den 200 Seiten dieses Buches sind allerdings nur 19 dem A. T. gewidmet); B. Stade, Über die atl. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Eine akademische Rede, Leipzig 1877; P. Gröbler, Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr. (Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 52, 1879, S. 651—700); M. Flunk S. J., Die Eschatologie Altisraels, in Ztschr. für kath. Theologie, Bd. 11 (1887), S. 447—482 (will die Frage beantworten: Was kann und muß an eschatologischen Ideen in Altisrael vorhanden sein?); ein um Literaturverzeichnis und wenige Zusätze erweiterter Abdruck separat 1908; W. Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian, Ztschr. für Theologie und Kirche II, 1892, S. 274—342 (lehnt sich, soweit die vorchristliche Periode in Frage kommt (S. 275—79), hauptsächlich an Gröbler an); F. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi, Gießen 1892 (dieses Buch hat tiefere Spuren bis heute hinterlassen, obwohl der Verfasser selbst S. 3 sagt, von der Kombination sei namentlich im 1. Teil, der den alten Glauben, d. i. den Altisraels behandelt, ein umfangreicherer Gebrauch gemacht, als manchem mit einer strengen Methode verträglich erscheine; doch kommt dieser Teil gerade für die Auferstehungshoffnung am wenigsten in Betracht); R. H. Charles, A Critical History of the Doctrine of a future Life in Israel and in Judaism or Hebrew, Jewish and Christian

Eschatology from Pre-prophetic Times' till the Close of the New Testament Canon, being the Jowett Lectures for 1898—99, London 1899; J. Royer, Die Eschatologie des Buches Job unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie (Diss.), Bibl. Studien VI 5, Freiburg 1901. Besonders die Anschauungen des Spätjudentums finden ihre Darstellung bei W. Bousset, Die Religion des Judentums im ntl. Zeitalter, Berlin 1903, ²1906¹⁾, wo der Stoff vorwiegend geschichtlich geordnet ist, und in dem fast gleichzeitig erschienenen und unabhängig davon entstandenen Buch von P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen und Leipzig 1903, der den Stoff vorzüglich nach der inneren Verwandtschaft gruppiert, so daß sich beide Werke ergänzen. Einen summarischen Gesamtüberblick wollen vermitteln E. Bertheau, Die atl. Auferstehungshoffnung (31 S.), Hannover 1905 (wendet sich gegen die kritische Richtung in der Exegese); W. Volck, Der Tod und die Fortdauer nach dem Tode auf Grund der Lehre des Alten Testaments (in Lebens- und Zeitfragen im Lichte der Bibel, hsg. von A. W. Hunzinger, Wismar 1906, S. 23—45); C. F. Burney, Israels Hope of Immortality, four Lectures (for the Vacation Term for Biblical Study for Women held at Durham in the summer of 1906, cfr. Preface), Oxford 1909; C. T. Wood, Death and Beyond, Study of Hebrew and Christian Conceptions of the Life to come, London 1920 (scheint sich stark an Charles [s. oben] anzulehnen).

Wenig Neues für unsere Frage enthält ferner P. Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im A. T., Leipzig 1909; J. Scheftelowitz, Der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im A. T., ARW. 19, 210—32.

Wissenschaftlich ungenügend sind Schmid Franz, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel, Brixen 1902 (schon im Protoevangelium ist die Auferstehung allen Adamskindern, die guten Willens sind, in Aussicht gestellt, S. 350 ff.), sowie die beiden Dissertationen: Fer-

¹⁾ Korr.-Zus.: 3. verbesserte Auflage von Greßmann, 1926.

nand Roux, *La Vie après la Mort chez les Israélites*, thèse, Genf 1904, und A. Causse, *Der Ursprung der jüdischen Lehre von der Auferstehung, eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (Diss. von Montauban), Cahors 1908. Besser, aber hier weniger einschlägig, weil nur die vorjahwistische Zeit behandelnd, ist A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'Antiquité israélite* (thèse), Paris 1906¹⁾.

Zuletzt haben sich A. Bertholet und E. Sellin in längeren beachtenswerten Ausführungen zur Frage geäußert. Bertholet, *The Prechristian Belief in the Resurrection of the Body*, *American Journal of Theology* XX, p. 1 ff.²⁾ zieht eine Menge religionsgeschichtlichen Materials, z. T. nach J. G. Frazer, *The Belief of Immortality*, heran und stellt eine Reihe von psychologischen Momenten zur Debatte, die zur Erklärung des Auferstehungsgedankens beitragen könnten, ohne sich selbst für ein bestimmtes Resultat zu entscheiden. Sellin, *Die atl. Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben*, *NKZ* XXX (1919), S. 232 ff. geht hauptsächlich der innerisraelitischen Entwicklung nach und nimmt nur für die Form, nicht aber für den Inhalt dieses Glaubens Entlehnung aus der kanaanäischen Religion an.

S. Mowinckel, *Psalmestudien II: Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie*,

¹⁾ Nicht zugänglich ist mir das bei Lods, ebenda, 2. Umschlagseite verzeichnete Schriftchen desselben Verfassers, *Les Israélites croyaient-ils à la vie future?* Dole, Girardi et Audebert, 1904, ebenso die bei F. Roux (s. o.) S. 191 f. ohne Angabe von Erscheinungsort und -Jahr angeführten Schriften (oder vervielfältigten Kollegmanuskripte?): Montet, *La croyance à la vie future chez les Juifs*; Derselbe, *De l'idée de vie à venir dans le milieu sémitique, d'où et quand cette notion a pénétré*; ferner Aubert, *La vie après la mort chez les Israélites*.

²⁾ Das betreffende Heft des *American Journal* lag mir nicht vor, dagegen hat der Verfasser in äußerst lebenswürdiger Weise mir das deutsche Manuskript seiner Abhandlung zur Verfügung gestellt. Vgl. weiter von demselben Verf.: *Die isr. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode* ²1914.

Christiania 1922, S. 1—347 behandelt ebenso wie Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, nur die allgemeine, nicht die individuelle Eschatologie und bietet daher für unsere Frage wenig Belangreiches.

Wie man im nachbiblischen Judentum die Auferstehung der Toten aus dem A. T. zu begründen suchte, darüber gibt zuletzt A. Löwinger Aufschluß in seinem Aufsatz: Die Auferstehung in der jüdischen Tradition im Jahrbuch für jüdische Volkskunde 25 (1923), hrsg. von M. Grumbach, S. 23—122.

Da im folgenden mehrfach Vergleiche zwischen verschiedenen Religionen anzustellen sein werden, sei hier noch eine Bemerkung über die einzuschlagende Methode vorausgeschickt. Die Alten überhaupt und die atl. Schriftsteller im besonderen verlegen sich nicht auf das Definieren. Sie haben keine fest umschriebene Terminologie. Ihre Begriffe sind wandlungs- und erweiterungsfähig. Besonders die in der hebräischen Sprache zur Verfügung stehenden Mittel zum Ausdruck der Ideen bieten keine große Auswahl. Die atl. Schriftsteller müssen daher, um verständlich zu werden, zuweilen nach einem Ausdruck greifen, der für die Idee, die sie vermitteln wollen, an sich zu eng ist. So erhalten dann im Volke bereits umgehende Begriffe unter der Hand der religiösen Führer einen anderen, weiteren und reicheren, oft auch vergeistigten Inhalt. Eine dem Volke bereits vertraute, mehr aufs Konkrete gerichtete Vorstellung fließt dabei leicht in denselben Ausdruck mit einer tiefer gefaßten, mehr ins Geistige gewendeten Idee zusammen. So ist es nicht immer leicht, den Inhalt genau und richtig zu analysieren, um so mehr, als die Kürze und Prägnanz des Ausdrucks namentlich in den poetischen und prophetischen Schriften der Erklärung ohnehin schon Schwierigkeiten bereitet. Es ist darum stets im Auge zu behalten, daß gleichen Worten nicht immer auch gleiche Vorstellungen entsprechen; gleichnamige Begriffe haben nicht immer denselben gegenständlichen Inhalt. Worte bleiben, Ideen sind etwas lebendiges, das sich fortgesetzt entwickelt. Wenn

also auf verschiedenem Boden oder auf demselben Boden zu verschiedenen Zeiten dasselbe Wort sich findet, so ist erst zu prüfen, ob es auch dieselbe Sache bezeichnet. Nirgends gilt dies mehr als auf religiösem Gebiete. Ebenso verhält es sich mit den religiösen Riten und Zeremonien. Ihre Form besteht oft noch lange weiter, wenn die Gedanken, die sie ursprünglich verkörpern sollen, längst nicht mehr festgehalten werden oder wenigstens sich stark geändert haben. Diese Beobachtung muß als Warnung davor dienen, alles gewissermaßen in gleicher Höhe sehen und auf die gleiche Fläche bringen zu wollen, indem man religiöse Vorstellungen mit derselben Ausprägung, die sie in späterer Zeit erfahren haben, ohne weiteres schon in einer früheren Periode finden will. Ebenso wird man sich hüten müssen, überall da sofort religionsgeschichtliche Zusammenhänge herzustellen, wo gleiche Worte sich finden, ohne daß man den jeweils damit verbundenen Ideeninhalt genau abgewogen hätte. Es wird in solchen Fällen vielfach geratener sein, mit seinem Urteil zurückzuhalten, um nicht zu Fehlschlüssen zu gelangen.

I. Fortleben und Auferstehung in der babylonischen Religion.

1. Tod und Unterwelt.

Eine Beeinflussung israelitischer Anschauungen durch babylonische ist an sich wohl möglich, da ja die babylonische Religion zu der Zeit, in der das A. T. entstanden ist, bereits eine lange Geschichte hinter sich hatte und Beziehungen zwischen Israel und dem Zweistromland schon in alter Zeit nach der Darstellung des A. T. selbst keineswegs ausgeschlossen erscheinen. Aber auch noch später, zur Zeit des Exils und nach demselben war diese Möglichkeit gegeben. Wenn auch über die Entwicklung der babylonischen Religion etwa vom Jahre 500 v. Chr. ab wenig mehr bekannt ist, so wissen wir doch soviel, daß sie noch lange, in der persischen und Seleukidenzeit, bis zum Beginn

unserer Zeitrechnung und darüber hinaus in Übung war. Nicht nur bemühen sich Cyrus und Antiochus Soter (um 270), der Wiederhersteller des Nebotempels in Borsippa, um die Gunst Marduks bzw. Nebos, selbst in nachchristlicher Zeit hat die Verehrung assyrisch-babylonischer Gottheiten noch nicht aufgehört¹⁾. Die persische bzw. griechische Religion war nach dem Ende der politischen Selbständigkeit des Zweistromlandes unter den neuen Herren mit offiziellem Charakter bekleidet und genoß den Vorrang, aber die alten Anschauungen und Gebräuche wirkten doch noch kräftig und, wie es scheint, nicht nur bei der eingewachsenen Bevölkerung weiter. Selbst im Westen, in Syrien, finden sich Spuren babylonischer Kulte noch in der römischen Kaiserzeit²⁾. So wäre es an sich nicht ausgeschlossen, daß der israelitische Auferstehungsglaube aus Babylonien entlehnt oder wenigstens von dort beeinflußt wäre, wenn er sich dort nachweisen ließe. Darum aber dreht sich die Frage.

Ein Fortleben nach dem Tode steht auch für den Babylonier außer Zweifel. Im Adapa-Mythus ist die Erinnerung festgehalten, daß wenigstens einem Menschen, vielleicht dem ersten, die Möglichkeit gegeben war, sogar, wie es scheint, unter Vermeidung des Todes die Unsterblichkeit zu erlangen³⁾, wenn er das vom Himmelsgott Anu ihm dargebotene Lebensbrot und Lebenswasser genossen hätte. Durch den Neid des Gottes Ea, der ihm den falschen Rat gab, den Genuß zu verweigern, ist Adapa um dieses Glück gekommen. Daß er im anderen Falle das Gut des ewigen Lebens oder die Unsterblichkeit, wie Meißner⁴⁾ meint, auch seinen Nachkommen, also wohl der ganzen

¹⁾ s. P. Jensen, *Aramäische Urkunden aus Assur und Hatra*, SPAW 1919 Nr. 53; MDOG 1920 Nr. 60, S. 28 ff.; ferner Zimmermann, ZDMG 76, S. 37.

²⁾ z. B. Opfer für Bel nach einer griechischen Inschrift, die in der Nähe von Aleppo gefunden wurde, s. F. Cumont, *Etudes Syriennes* 1917, S. 247 ff., bes. S. 257—62.

³⁾ KB VI 1, 96, 28 ff.

⁴⁾ Babyl. u. Ass. II, 149 f.

Menschheit vererbt hätte, ist nicht unmöglich, in dem uns erhaltenen Text aber steht nichts Ausdrückliches darüber.

Im Gegenteil, selbst die Götter sind, wenn auch der natürliche Strohtod in der Regel nicht über sie kommt wie über die Menschen, doch gegen gewaltsamen Tod durch die Hand von ihresgleichen nicht gefeit¹⁾. Sie drohen sich bei Konflikten den Tod gelegentlich nicht bloß an, wie in dem Mythos von Nergal und Ereškigal, sondern es wird mit der Drohung unter Umständen auch Ernst²⁾.

Freilich bedeutet ein bloß zeitweiliges Hinabsteigen einzelner Gottheiten in die Unterwelt noch nicht den Tod im landläufigen Sinn. Von den Vegetationsgöttern wie Tamuz und Istar wird, soweit ich sehe, auch nirgends ausdrücklich gesagt, daß sie sterben, obwohl ihr Verschwinden von der oberirdischen Welt in Farben geschildert wird, die vom menschlichen Tod hergenommen sind. Es handelt sich dabei eben um einen mythologisierten Naturvorgang. Ähnlich verhält es sich mit der von Diodor überlieferten babylonischen Anschauung, daß das Verschwinden der Gestirne ein Hinabsteigen der entsprechenden Götter in die Unterwelt bedeute³⁾.

Auch nach dem von Thureau-Dangin⁴⁾ veröffentlichten und bearbeiteten Text AO. 3023 aus der Zeit der Dynastie von Isin (um 2000) scheint es mir nicht absolut zweifellos zu sein, daß der Gott Lil im Grabe ruht, sodaß wir es also hier mit einem verstorbenen Gott zu tun hätten; er ruht vielmehr auf seinem Bette (ki-nad) und ist somit wohl nur krank, allerdings so, daß er, wie dies der semitischen Auffassung von der Krankheit überhaupt entspricht — darüber wird unten ausführlich zu reden sein —, mit dem Tode wie mit einer sicheren Tatsache rechnet und sich fühlt, als liege er bereits im Staub der Erde und müsse

¹⁾ ebenda II 134.

²⁾ KB VI 1, 78, 11 ff.; Ebeling, Weltschöpfungslied I 69; IV 95 ff., 130 ff.

³⁾ Diodor II 29, 1 ff.; vgl. KAT³ S. 388 (Sp. I 131); ZAVIS. 241, Z. 52 ff. (Arsacidenzeit).

⁴⁾ RA 19 (1922), S. 175 ff.

um die Totengaben bitten: Wasser, Wolle, Brot, Bett, Stuhl usw. (Rs. 10 ff.)

Immerhin ist auch von Gräbern der Götter die Rede. Griechische Schriftsteller¹⁾ erzählen vom Grabe des Bel in Babylon, in das Xerxes I. (484) eingedrungen sein soll. Daß diese Nachricht nur auf dem Mißverständnis einer alten Überlieferung seitens der griechischen Autoren beruhte, ist um deswillen nicht ohne weiteres anzunehmen, weil auch die einheimischen keilinschriftlichen Quellen, z. B. KH. II 26, ein *gigunu* einzelner Gottheiten erwähnen, unter dem wir uns vielleicht etwas ähnliches vorzustellen haben. Ganz klar ist es freilich nicht, was es damit für eine Bewandnis hat. F. Delitzsch wollte darin eine Nachwohnung (*gig-unu*) der Götter sehen. Aber es ist vielleicht doch mehr und zwar, wenn auch nicht direkt ein wirkliches Grab für die Gottheit, wie Meißner²⁾ anzunehmen geneigt ist, so doch wohl eine Nachbildung des Totenreiches in Gestalt eines besonderen Raumes im Tempel oder speziell im Tempelturm³⁾.

Solche Vorstellungen vom Sterben der Götter, wie es nun auch im einzelnen aufzufassen sein mag, sind geeignet, auch den Gedanken an ihre Auferstehung lebendig werden zu lassen.

Der ordnungsgemäße Aufenthalt der verstorbenen Menschen ist die Unterwelt, wo sie freilich ein wenig begehrenswertes Los erwartet. Sie führen dort ein schattenhaftes Dasein: Staub ist ihre Nahrung, Lehm ihre Speise, nur ein Flügelgewand bekleidet sie, allenthalben liegt der Staub, kein Licht erhellt die Dämmerung; der höchste Genuß, den sie erreichen können, ist ein Trunk reinen Wassers, der aber, wie es scheint, zu-

¹⁾ Aelian, *Var. hist.* XIII 3; Ktesias *Epitom.* Photii § 21; Strabo XVI 5 I 738; vgl. Lehmann-Haupt, *Nöldeke-Festschrift* 1906, S. 998 ff.

²⁾ Bab. u. Ass. II 135.

³⁾ s. Zimmern, *Zum Streit um die Christusmythe*, S. 43 f.; Über den Tempelturm in *Ur* s. W. Andrae, *OLZ* 27 (1924), 441 ff.; ferner *Museum Journal* 16 (1925), 4. Heft; dazu *MDOG* 64, 32 ff.

nächst nur dem in der Schlacht gefallenen Helden zuteil wird, dem auch Vater und Mutter im Jenseits Gesellschaft leisten, indem sie ihm das Haupt erheben¹⁾. Zum mindesten muß der Verstorbene dazu einen „Wasserspender“ (nâq mê) haben, der ihm Wasser und andere Dinge als Totenopfer bringt und sich sonst um ihn kümmert, sonst muß er mit den Speiseresten als Nahrung vorlieb nehmen, die man auf die Straße wirft. Wer gar überhaupt kein ehrliches Begräbnis gefunden hat, dessen Totengeist kann nicht zur Ruhe kommen und muß unstat umherirren²⁾. Dieser Unterschied im Los der Toten ist somit nicht ethisch begründet und hat, zunächst wenigstens, mit Vergeltung nichts zu tun. Das ethische Moment kommt hiebei höchstens indirekt insofern in Frage, als ein Frevler von der Gottheit seiner Nachkommenschaft und damit seines Wasserspenders beraubt wird, sodaß er nach dem Tode seines Unterhalts und seiner Ruhe verlustig geht, ein Übel, das in den sog. Fluchformeln am Ende der Inschriften denen, welche sie nicht gehörig respektieren, öfter gewünscht oder angedroht wird³⁾.

Die Vergeltung ist, soweit wir sehen, rein irdisch: langes glückliches Leben, hohes Alter und zahlreiche Nachkommenschaft sind der Lohn des Gottesfürchtigen⁴⁾, Hunger

¹⁾ Höllenfahrt der Ištar KB VI 1, S. 80, 1 ff.; Gilg. Epos XII, Kol. VI 1 ff.; KB VI 1, S. 264 f.; vgl. Meißner, Bab. u. Ass. II 149.

²⁾ Gilg. Epos ebenda. Es scheint freilich auch in der Unterwelt selbst einen Mušêkil zu geben, der für die Nahrung der Toten sorgt, s. RA 13 (1916), 165 ff. Nr. 2 und 3. Ob man freilich geradezu von einem Ahnenkult in alter Zeit reden darf, wie A. Deimel, *Orientalia* II (1920) S. 32 ff. auf Grund mehrerer (25) Texte (meist Opferlisten) aus der Zeit Lugulandas und Urukaginas von Lagaš (nach Weidners Zählung um 2700) es möchte, scheint mir nicht absolut festzustehen. Er will die dort mehrfach erwähnten en-en-(ni-ne), bzw. (en-en)-Ku. ne als „Ahnen“ bzw. „ruhende“ (Ahnen) deuten, denen Totenopfer gebracht würden. Es ist jedoch keineswegs sicher, daß es überhaupt Verstorbene sind. Vgl. auch Genouillac, *Documents Présargon*. Nr. 58.

³⁾ z. B. Grenzstein aus der Zeit des Melišipak 7, 5—14 bei Steinmetzer, BA VIII, 2, S. 8. ⁴⁾ VR 53, Nr. 4 Rs.

und Elend, früher Tod, Kinderlosigkeit und Ausbleiben des ehrlichen Begräbnisses stehen dem Frevler in Aussicht¹⁾. Die Frage, ob die Bewohner des Zweistromlandes darüber hinaus der sittlichen Beschaffenheit der Menschen einen wirklichen Einfluß auf ihr Schicksal nach dem Tode einräumten und wie weit sie sich diesen erstrecken ließen, ist auch heute wie vor zwanzig Jahren trotz der inzwischen nachgewiesenen Vorstellung von einem Totengericht, die sich gelegentlich findet²⁾, noch nicht spruchreif³⁾. Aus den sogen. Hadesreliefs kann hierfür nichts erschlossen werden, da es in Wirklichkeit gar keine solchen, sondern vielmehr Beschwörungsreliefs sind, wie C. Frank dargestellt hat⁴⁾.

Ist so schon die Hoffnung auf eine jenseitige Vergeltung höchst zweifelhaft, so ist an eine Auferstehung zumal für den gewöhnlichen Menschen erst recht nicht zu denken. Die Unterwelt ist das Land ohne Rückkehr⁵⁾, ja eine Wiederkehr des Totengeistes ist im Interesse der Überlebenden gar nicht einmal erwünscht, ausgenommen zu Zwecken der Nekromantik im Dienste und auf Anruf des „Totengeistheraufführers“⁶⁾. Davon abgesehen aber ist ein ins Diesseits zurückgekehrter Totengeist für die Lebenden eine schreckhafte Qual und Last, die man sich durch richtigen Vollzug des Begräbnisses und reichliche Opfer für den Toten fern zu halten sucht. Also nicht in der Auferstehungshoffnung, nicht einmal ausschließlich in schöner Pietät, sondern auch und vielleicht sogar in der Hauptsache

¹⁾ VR 61, 48 ff. a; vgl. A. Jeremias, Bab.-assy. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, S. 47.

²⁾ Meißner, Bab. u. Ass. II 146; Scheil, RA 13 (1916), 165 ff., Nr. 1, 2, 3 und die Folgerungen Nr. 2—4 am Schlusse des Aufsatzes. Ob die dort berührten Anschauungen der offiziellen Doktrin angehören oder nur Volksglaube sind, ist hier nebensächlich; s. ferner AK I 93.

³⁾ Gegen F. Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr, S. 19.

⁴⁾ Babyl. Beschwörungsreliefs, LSS III 3, Leipzig 1908.

⁵⁾ Ištar's Höllenfahrt Z. 1 ff.

⁶⁾ mušêlû etimmi, anscheinend eine besondere Kategorie von Wahrsagern, vgl. Meißner, Bab. u. Ass. II 66. 148.

in der Furcht vor Belästigung hat die Sorge der Babylonier für die Toten ihren Grund. Aus dieser Furcht wird es auch zu erklären sein, daß man die Türe der Grabstätte nach Abwicklung der Begräbnisriten mit starker Bronze siegelt und eine kräftige Beschwörung darüber rezitiert¹⁾.

2. Entrückung.

Trotzdem findet auch in der babylonischen Mythologie das Bestreben seinen Ausdruck, den Bann des Todes und der Unterwelt zu brechen. Es gelingt freilich nur wenigen erlesenen Helden der Vorzeit, diesen Übeln zu entgehen und durch besondere göttliche Gunst unmittelbar ins Land der Seligen zu den Göttern zu gelangen. Adapa, dem ewiges Leben zugesprochen war, geht, obwohl bereits vor Anu erschienen, dieses Glückes verlustig, weil er, wie schon erwähnt, in Unkenntnis des wahren Sachverhalts Lebensspeise und -Trank zurückweist. Die Himmelfahrt des Etana, der im Fluge auf dem Rücken eines Adlers sein himmlisches Ziel erreichen wollte, nahm durch jähen Absturz ihr vorzeitiges Ende²⁾. Ebenso ist eine Entrückung des Urkönigs Enmeduranki völlig unsicher³⁾. Gilgameš ferner erlangt die Unsterblichkeit nicht, da ihm das Lebenskraut, welches ewige Jugend gewähren würde, in einem unbewachten Augenblick von einer Schlange geraubt wird⁴⁾. Dagegen hat Utnapištim, der Sündflutheld, dies höchste Ziel menschlicher Sehnsucht erreicht; er wird am Ende der Flut zugleich mit seinem Weibe (nach dem Bericht des Berossos auch mit seiner Tochter und seinem Steuermann) den Göttern gleich und darf fortan wohnen „in der Ferne an der Mündung der Ströme“. Der Zutritt zu dieser Insel der Seligen, die man wohl in der Gegend zu suchen hat,

¹⁾ K 7856 (unpubl.), s. Meißner, ebenda, I 428.

²⁾ KB VI 1, S. 112 ff.

³⁾ Aus Zimmern, BBR Nr. 24, 23—29, S. 120 läßt sich eine solche nicht beweisen, da gerade das Verbum, auf welches es ankommt, wie „beriefen sie ihn“ oder „nahmen sie (sc. die Götter) ihn auf“, fehlt.

⁴⁾ Gilg. Epos XI 284 ff., s. KB VI 1, S. 250 ff.

wo Euphrat und Tigris einst getrennt ins Meer flossen, ist den gewöhnlichen Sterblichen verwehrt, sie ist umgeben von den Wassern des Todes¹⁾).

Trotz der wiederholten mißlungenen Versuche bleibt aber für die Babylonier das Hinaufgelangen zum Himmel die sprichwörtliche Bezeichnung für das höchste Glück. „Im Glück sprechen sie vom Hinaufsteigen zum Himmel; sind sie im Leid, so reden sie vom Hinabsteigen in die Unterwelt“, heißt es in dem Gedicht von dem leidenden Gerechten²⁾).

3. Totenbelebung als Krankenheilung.

Von Belebung der Toten ist in den Keilschrifttexten nicht selten die Rede. Verschiedene Gottheiten besitzen diese Kunst. Zahlreiche Personennamen, deren W. W. Baudissin³⁾ im Anschluß an Tallquist NB eine ganze Reihe zusammengestellt hat, die sich leicht noch vermehren ließe, nehmen darauf Bezug. Besonders interessant ist der Name ^dNabû-uballit neben ^dNabû-mîti-uballit: („Nebo belebt [den Toten]“), wobei die erste Form wohl eine Verkürzung aus der zweiten ist, oder der weibliche Gottesname für Gula ^dNin-tin-ùgga, „Herrin, die den Toten belebt“⁴⁾. Verschiedene die Götter auszeichnenden Epi-

¹⁾ Gilg. Epos XI 197 ff., s. KB VI 1, S. 242 ff.; vgl. den Bericht des Berossos über Xisuthros (=Hasis-atra für Atra-hasis, s. KB VI 1, 242, 196) bei Eusebius, Chron. I ed. Karst p. 10, 19—12, 5, mitgeteilt auch bei P. Schnabel, Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur 1923, S. 265. Über Entrückungen s. auch F. X. Steinmetzer, Linzer Quartalschrift 1923, S. 227 ff., für Griechenland s. Rohde, Psyche I 68 ff. Das ki nam-ti-la-gè: qaq-qar ba-la-ti KAR I Nr. 31 Vs. 19 f. gehört nicht hierher.

²⁾ Ludlul bël nîmeqi II 46 f., vgl. S. Landersdorfer Eine babyl. Quelle für das Buch Job? Bibl. Stud. XVI 2, S. 16. Eine ähnliche Wendung findet sich VAB II Nr. 264, 14 ff. Vgl. dazu unser „himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt“.

³⁾ Adonis und Esmun S. 398³. Die nach E. Huber PN zitierten Namen sind nicht alle richtig übersetzt.

⁴⁾ UP I 2, Nr. 134 u. 94; AJSL 39 (1922/23), S. 40: Hymnus an diese Göttin. Surpu VII 80/81. Damit zusammengesetzt der Name

th eta besagen dasselbe: Der eben genannte Nebo ist der murrik (=mu'arrik) ûmê muballit mîtê, „der die Lebens- tage verlängert und die Toten belebt“¹⁾. Wen Istar nur ansieht, oder auch umgekehrt, der „Tote“, der auf Istar blickt, wird lebendig²⁾. Marduk ist der Gnädige, der Toten- belebung liebt (ri-mi-nu-û ša mi-ta bul-lu-ta i-ram-mu)³⁾, in dessen Macht es steht, zu beleben (ša bul-lu-tu ba-šu-û it-ti-šu)⁴⁾ und auf einen speziellen Fall exemplifiziert, der mit seiner reinen Beschwörung die toten Götter (wieder) leben- dig macht (ša ina šip-ti-šu ellitim(tim) ú-bal-litu ilâni (meš) mîtûti[meš])⁵⁾. Hier liegt es auf der Hand, daß es sich nicht um die Wiedererweckung wirklich toter oder getöteter Gott- heiten, etwa des Apsu (I 69) und der Tiamat (IV 95 ff., 130 ff.) handelt; von deren Wiederherstellung zum Leben weiß das Weltschöpfungslied nichts. Hier dreht es sich nur um die Freilassung und Begnadigung der beim Kampf gegen Tiamat von Marduk überwundenen und seitdem gefangen gehaltenen göttlichen Bundesgenossen seiner erlegten Gegnerin (IV 105 ff.; vgl. VI 12). Das zeigt die Erklärung des neuen Beinamens für den siegreichen Marduk VII 25 ff.: Tu-tu ... der Herr der reinen Beschwö- rung, der den Toten belebt (mu-bal-li-it mi-i-ti), der gegen die gefangenen Götter Barmherzigkeit bewies, der das auf- gelegte Joch abnahm den Göttern, seinen Feinden. . . . Diese Erklärung liegt wegen des ausdrücklichen Hinweises auf die gefangenen Götter jedenfalls näher als die übri- gens gleichfalls eine wirkliche Totenerweckung aus- schließende Deutung A. Deimels⁶⁾, wonach „beleben“ sich darauf beziehen soll, daß Marduk „die fast verhungert-

des sagenhaften Beschwörungspriesters in Ludlul bêl nîmeqi III: UR- Nintinugga, „Diener der N.“

¹⁾ VR 52 IV 20 u. ö.

²⁾ King, ST pl. 75 ff., Z. 41; KAR 92 Rs. 13 ff.; Ebeling, Quellen S. 33; s. Nötscher, Angesicht Gottes, S. 73 f., 178.

³⁾ IV R 29, Nr. 1 Vs. 23/24; Hehn, BA V S. 334; Surpu VII 83/84.

⁴⁾ Weltschöpfungslied VII 30.

⁵⁾ Weltschöpf. VI 131.

⁶⁾ Orientalia V 64.

ten Götter mit Opferspeisen durch Schaffung der Menschen“ versorgte (VII 29). Sicherlich ist es nur eine Rettung vom drohenden Tode, nicht eine Wiederherstellung aus dem bereits eingetretenen Tode; und wie hier, so in allen übrigen Fällen. Nichts weiter wollen die betreffenden Namen und Epitheta besagen. Balātu bedeutet „am Leben bleiben, gesund werden“ vom Kranken, bullutu „heilen“. In dem medizinischen Text KAR 192 Vs. II 25 ff.¹⁾ wechselt denn auch balātu (z. B. II 24. 33.; IV 1. 11. 12. 13. 14. 15. mit ina-eš (genesen)²⁾: IV 4. 5. 7. 8. 9. 10. In diesem Sinne ist auch das „Leben“ zu verstehen, das die Beschwörung, welche bei den alten Babyloniern eine so große Rolle spielt, wirkt oder selbst ist³⁾; so ist es aufzufassen, wenn der Beschwörungspriester neben den Beschwörungsgöttern, hauptsächlich Ea und dessen Sohn Marduk, auf dem „Lebensboden“ steht⁴⁾.

Nicht Auferstehung aus dem Grabe, auch nicht etwa symbolische, sondern Heilung von schwerer Krankheit liegt ferner in dem bereits erwähnten, nach seinen Eingangsworten so benannten Gedicht Ludlul bêl nîmeqi vor, dessen lange Zeit fehlender Schluß sich nun in Assur gefunden hat⁵⁾. In diesem Gedicht kommt die abgrundtiefe Sehnsucht eines zum Tod erkrankten frommen Weisen, dem man bereits, bevor er noch tot ist, das Grab geöffnet und die Totenklage

¹⁾ = K 67 II. Kol. (hiernach die Zählung), bearbeitet von Ebeling in Archiv für Geschichte der Medizin 14 (1923), S. 32 ff.

²⁾ s. Ehelolf, OLZ 24 (1921), Sp. 155 f.

³⁾ z. B. KAR 31 Vs. 11/12; Weltschöpfungslied VI 131; Šurpu VII 85/86 u. ö.

⁴⁾ ki nam-ti-la-gè: ina qaqqar balāti KAR 31 Vs. 19/20, vgl. ZDMG 69 (1915), S. 89.

⁵⁾ KAR 10 u. 11; behandelt von Zimmern, Zum babyl. Neujahrsfest II 45 ff.; Z. hatte diesen neuen Text noch mit der babyl. Neujahrsfestfeier in Zusammenhang bringen wollen; seine Zugehörigkeit zu Ludlul zuerst erkannt von B. Landsberger, vgl. dessen Übersetzung in Lehmann-Haas, Textbuch², S. 311 ff.; ihm dann zustimmend auch Zimmern, ZDMG 76, 48 f.; Meißner, Bab. u. Ass. II, S. 140 f.; Landersdorfer, Eine babyl. Quelle für das Buch Job? 1911, kannte den neugefundenen Schluß noch nicht.

gehalten hat (II 78 ff.), nach Erlösung, d. i. nach Rettung und Heilung zum ergreifenden Ausdruck. Durch drei Traumvisionen angekündigt, kommt endlich die ersehnte Wiederherstellung des unglücklichen Kranken, von einem Boten Marduks selbst gewirkt. Die Dämonen, die ihn mit der Krankheit gequält haben, werden verscheucht, das Sklavental wird ihm abgewischt, die Kette, die ihn gefesselt hat, wird ihm abgenommen, im Gericht am Unterweltsfluß wird er gerechtfertigt, Glied für Glied wird ihm geheilt, gerettet wie ein aus dem Grab Gestiegener tritt er durch die 12 Tore in den Marduktempel Esagil in Babylon ein (KAR 10 Vs. 2 ff.), um Dankopfer für seine Rettung darzubringen. Alsdann nimmt er an dem Festschmaus¹⁾ teil, den die Babylonier veranstalten, da sie sehen, daß (Marduk) ihren bereits aufgegebenen Mitbürger wieder zum Leben gebracht, d. i. gesund gemacht habe. Dabei preist man die Heilkunst des Gottes also (KAR 10 Rs. 8 ff.):

- 8 Wer war's, der gebieten konnte solche göttliche Wundertat?²⁾
- 9 In wessen Hand steht es, seine (des Gottes Prozessions)-Straße zu ziehen?
- 10 Außer Marduk, wer hat den Toten zum Leben gerufen? (mi-tu-ta-šu ú-bal-lit).
- 11 Außer Erua, welche Göttin schenkte ihm wieder sein Leben?
- 12 Marduk vermag es, (selbst) im Grabe (wieder) zu beleben (^dMarduk ina gab-ri bul-lu-ta i-li-'i).
- 13 Sarpanitum versteht es, aus dem Todesstrudel³⁾ zu erretten.

Der Zusammenhang wie der ganze Tenor des Stückes zeigt, daß hier kein Toter erweckt, sondern ein Totkranker

¹⁾ Nicht „Leichenschmaus“ für den etwa symbolisch Begrabenen, wie Zimmer n ursprünglich (Neujahrsfest II S. 46) angenommen hatte.

²⁾ A-mar i-lu ú-pi (dafür ti zu lesen?)-šu; Zimmern übersetzt: Wer spricht davon, daß er seine Gottheit schauen sollte?

³⁾ Zimmer n: „aus der Vernichtung“.

durch die Hilfe des Beschwörergottes Marduk gesund werden will. Darin sind jetzt alle Erklärer einig¹⁾).

So ist es nicht auffallend, wenn ebenso wie die Götter auch der König „Tote lebendig machen“ kann. Er tut es, indem er seinen Untertanen Not und Sorge oder unter Mithilfe eines Arztes sogar Krankheit abnimmt. „Wir waren tote Hunde“, schreibt ein Akkader an den König, „aber der König hat uns wieder belebt, indem er die Lebenspflanze an unsere Nasenlöcher legte“²⁾. Schon die bloße Angst vor dem König ist Tod, eine Audienz bei ihm oder gar der Dienst an seinem Hof aber ist ein Glück, das schlechtweg mit Leben gleichgesetzt wird. „Als ich das Antlitz des Königs sah, lebte ich auf“, versichert der Absender des Briefes Harper Nr. 880, Z. 9 f. dem Empfänger³⁾.

F. Delitzsch hat also mit seiner Ansicht⁴⁾, daß der „irdische und sterbliche Leib nach dem Tode jemals von neuem belebt werde -- dieser Gedanke lag den Babyloniern gerade so fern wie den jüdischen Weisen und den christlichen Aposteln“, soweit sie sich auf die Babylonier bezieht und den Nachdruck auf „Leib“ legt, zweifellos recht. Demgegenüber kann auch nicht auf die Drohung der Istar⁵⁾ bei ihrer Fahrt in die Unterwelt verwiesen werden, dahin lautend, sie werde, wenn man ihr den begehrten Einlaß verweigere, Tür und Riegel zerbrechen und die Toten essend⁶⁾, lebendig hinaufbringen (auf die irdische Welt), sodaß dann die Toten die Lebenden an Zahl überträfen. Diese Drohung ist,

¹⁾ Vgl. noch Dürr, Isr.-jüd. Heilandserwartung, 142. 151. Ein ähnlicher Text AK I 93 f.

²⁾ R. F. Harper, Assyrian and Babylonian Letters VIII Nr. 771, Z. 5 ff., zitiert bei Zimmern, Christusmythe 55. Zimmern macht mich freundlich auf eine weitere ähnliche Stelle aufmerksam (Harper Nr. 831, 5 ff.): „Da ich ein toter Hund war, hat mich mein Herr König (wieder) belebt“: ša kal-bi mi-i-ti a-na-ku šarru be-li ú-bal-lit-an-ni; s. ferner Nr. 992, Rs. 14 ff.

³⁾ Weiteres darüber s. Nötscher, Angesicht Gottes, S. 176 ff.; über die ähnliche Auffassung im A. T. s. unten.

⁴⁾ Land ohne Heimkehr, S. 23; ähnlich S. Langdon, Babylonian Eschatology in Festschrift für Ch. A. Briggs, New York 1911, S. 160.

⁵⁾ KB VI 1 80, 18 ff.; KAR I 1, Vs. 15 ff.

⁶⁾ Meißner II 149 übersetzt grammatisch richtig, aber sachlich kaum zutreffend: „daß sie (die Toten) die Lebenden aufäßen“.

wenn sie überhaupt ernst gemeint und nicht bloße Prahlerei war, jedenfalls nicht ausgeführt worden, und sie auszuführen lag gewiß auch gar nicht in der Macht der einzelnen Gottheit. Um nur selbst aus der Unterwelt wieder herauszukommen, braucht Ištar schon die Fürsprache der Götter; KB VI 1, 86, Rs. 1 ff.; KAR I 1 Rs. 1 ff. Zimmermann geht daher noch weiter und sagt¹⁾: „Von einer wirklichen Eschatologie im Babylonischen liegen noch so gut wie keine Spuren vor.“ Auch dies ist richtig, wenn man Eschatologie nicht zu weit faßt und alles darunter versteht, was überhaupt irgendwie über den Tod hinausweist. Die Jenseitsvorstellungen sind sehr wenig ausgebildet. Der Babylonier hatte vor allem, was mit dem Tod und dem, was darauf etwa folgt, zusammenhängt, offenbar ein Grauen und seine Gedanken beschäftigten sich darum möglichst wenig damit.

So ist es wohl nicht zufällig, wenn literarische und archäologische Zeugnisse, welche über die babylonischen Anschauungen in diesen Dingen Licht verbreiten könnten, äußerst spärlich sind. Eine Rituale für Begräbnisfeierlichkeiten hat sich unter den zahlreichen religiösen Texten bis heute nicht gefunden. Wir müssen unsere Kenntnis darüber gelegentlichen verstreuten Notizen entnehmen. Was B. Meißner über diesbezügliche Gebräuche vor ca. 30 Jahren²⁾ geschrieben hat, ist jetzt durch seine schöne Darstellung in seinem Babylonien und Assyrien³⁾ überholt. Die durch die Ausgrabungen wieder aufgedeckten einzelnen Gräber und Beerdigungsplätze, die teils unter den Wohnungen, teils der Stadtmauer entlang auf unbebautem Areal lagen⁴⁾, gewähren uns zwar Einblick in die Bestattungs-

¹⁾ ZDMG 76 (1922), S. 44.

²⁾ WZKM 12, S. 59—66. ³⁾ I 423 ff.

⁴⁾ Für Assur s. MDOG 40, 29—37, für Babylon R. Koldewey, Das wieder erstehende Babylon, 1925, S. 212 ff., 265 ff. Neuerdings (1923/24) wurden von den Engländern in Tell-el-Obeid, 7 km von Ur, aber noch zum Stadtgebiet gehörig, im Bereiche eines ausgedehnten Friedhofs Grabungen gemacht, dessen Grabanlagen mit den zahlreichen Totenbeigaben an Geräten, Waffen, kostbarem Schmuck usw. zu dem ältesten gehören, was wir in dieser Beziehung kennen; s. AK II S. 43.

weise, die Form der Särge, die Lage der Leiche, Beigaben, Totenschmuck usw., leider aber fehlen die Inschriften fast ganz. Die drei bis jetzt bekannt gewordenen beschrifteten altbabylonischen Grabkegel¹⁾ enthalten weiter nichts als einen Segenswunsch für den, welcher das Grab gehörig respektiert. Sieben weitere Inschriften von Gräbern und zwar teils wirklichen Backsteingräbern, teils einfachen Vasen mit Knochenresten in Susa, aus dem 7. bis 6. Jahrhundert stammend²⁾, führen unsere Kenntnis über den babylonischen Jenseitsglauben gleichfalls nicht wesentlich weiter. Sie sagen uns jedenfalls nichts, was auch nur im entferntesten als Hinweis auf eine Auferstehungshoffnung gedeutet werden könnte. Wenn schließlich wirklich, was bisher freilich noch keineswegs bewiesen ist, sondern aus einigen Knochenresten verbrannter Leichen und wenigen unsicheren literarischen Andeutungen erschlossen wird, neben der Erdbestattung zu allen Zeiten auch die Leichenverbrennung im ganzen Lande üblich gewesen wäre³⁾, so wäre dieser Brauch dem Auferstehungsgedanken jedenfalls nicht günstig gewesen.

Wenn Meißner⁴⁾ meint, Auferstehung der Toten und Rückkehr ins Leben sei theoretisch möglich gewesen, so war das für die sterblichen Menschen wenigstens ohne jede Bedeutung. Höchstens als Gespenster oder Medien der Wahrsager erscheinen die Totengeister auf der Welt zu ihrer eigenen Qual oder zum mindesten wider ihren Willen; das hat aber mit Auferstehung im gewöhnlichen Sinne nichts zu tun. Von einer Wiederbelebung des Leibes ist keine Rede. Inwieweit die Götter hierin eine Ausnahme machen, wird sogleich zu erörtern sein. Schon jetzt soll aber betont werden: Was den Göttern zukommt, ist nicht ohne weiteres auch für die Menschen erreichbar oder für

¹⁾ Scheil, RT 22 (1900), 154 f.; Thureau-Dangin, OLZ 4 (1901), 5; Deimel, Orntl. 6, 62.

²⁾ Veröffentlicht und bearbeitet von Scheil, RA 13 (1916), S. 165 ff.

³⁾ Meißner I 425.

⁴⁾ Bab. u. Ass. II 149.

ihr Schicksal vorbildlich. Daß der Tote etwa ein zweiter Tamuz wäre wie in Ägypten ein zweiter Osiris¹⁾, dafür hat sich bisher kein einigermaßen sicherer Anhaltspunkt gefunden. Auch die sich findende Glosse amêlûtu („Menschheit“)²⁾ zu Tamuz beweist eine so weitgehende Identifizierung zwischen göttlichem und menschlichem Schicksal nicht. Selbst in den sogenannten babylonischen Mysterienfeiern, wenn man überhaupt von solchen reden kann, fehlt der für solche Kulte sonst geradezu wesentliche und charakteristische Zug, daß der Myste, in der Regel durch einen sakramentalen Akt, teilnimmt am göttlichen Leben und göttlichen Schicksal, also mit dem Gotte symbolisch stirbt und mit ihm wieder aufersteht, vorläufig ganz³⁾. Die Vergöttlichung mancher altbabylonischer Könige ist doch etwas anderes⁴⁾. Sie ist auch keineswegs mit einer Auferstehung oder auch nur mit einem Wiedererscheinen auf der Welt verbunden. Gar an eine allgemeine Auferstehung der gewöhnlichen Menschen ist, wie auch Meißner⁵⁾ zugibt, nach den keilinschriftlichen Quellen nicht zu denken. Eine dahingehende Bemerkung bei dem späten Diogenes Laertius (um 200 n. Chr.)⁶⁾ bildet keinen stichhaltigen Beweis dagegen. Übrigens bezieht sie sich gar nicht auf die babylonische, sondern auf die persische Auffassung, wie die Bezeichnung ihrer Vertreter als Magoi und der ganze Zusammenhang, in dem von Ormuzd und Ahriman die Rede ist, zeigt.

¹⁾ So A. Jeremias, *Hölle und Paradies*², S. 33; dagegen die ablehnende Ansicht Zimmermanns, ZA 36, 85.

²⁾ Ebeling in einem Vortrag auf dem Münchener Orientalistentag, Oktober 1924.

³⁾ Zimmermann ZDMG 76 (1922), S. 53; ders. ZA 36, 84 f.

⁴⁾ Vielfach ist bereits der noch lebende König schon als Gott gedacht; s. darüber das Material zusammengestellt bei Chr. Jeremias, *Die Vergöttlichung der babyl.-assyrl. Könige*, AO 19, 3/4. Heft (1919).

⁵⁾ a. a. O. II 149.

⁶⁾ *Vitae phil.* I 9, ed. C. Cobet & Gen., Paris 1850 = *Prooem.* p. 2, ed. Müller, *Fragm. Hist. graec.*, S. 289.

4. Auferstehung von Göttern.

Die Götter sind im allgemeinen für die Babylonier unsterblich, sie besitzen ewiges Leben. Daß es davon einige Ausnahmen gibt, wurde oben bereits angedeutet. Ein einmaliges Eindringen in die Unterwelt mit alsbaldiger Rückkehr, wie es die Höllenfahrt der Ištar ist, kann allerdings nicht als Sterben und Auferstehen bezeichnet werden, auch wenn die Göttin nur durch das Dazwischentreten der oberen Götter wie Ea, Sin und Samaš und nach Besprengung mit Lebenswasser, also nicht aus eigener Kraft, wieder aus der Unterwelt herausgelangen kann¹⁾. Es handelt sich dabei doch wohl zunächst nur um eine einzelne Episode im Leben der Göttin, um bloße Mythologie, nicht um Eschatologie. Beachtenswert ist freilich, daß Ištar auch Fruchtbarkeitsgöttin ist, wie denn auch mit ihrem Verschwinden von der Oberwelt alle animalische Fruchtbarkeit aufhört²⁾. Möglicherweise war der Zweck von Ištars Höllenfahrt überhaupt, ihren dort festgehaltenen Geliebten Tamuz zu befreien, dann wäre eine jährliche Wiederholung naheliegend. Denn Tamuz ist der eigentliche Vegetationsgott. Alljährlich muß er mit dem Absterben der Vegetation zur Unterwelt hinab. Wenn darum von sterbenden und auferstehenden Göttern die Rede ist, muß er zunächst genannt werden.

Vergehen und Wiedererstehen der Vegetation als Tod und Auferstehung zu betrachten und in einem göttlichen Wesen gewissermaßen zu personifizieren, liegt ja für das antike Denken sehr nahe. Daß der jeweilige Aufenthalt des Tamuz in der Unterwelt gerade so lange dauert wie das freilich erst spät³⁾ bezeugte Verweilen Nergals daselbst, nämlich vom 18. Tamuz bis zum 28. Kislev, also 160 Tage, ist möglich, aber nicht zu beweisen.

¹⁾ KB VI 1, 86 Rs. 1 ff.; KAR I 1, Rs. 1 ff.

²⁾ ebenda Rs. 5 ff.

³⁾ In einem Text aus der Arsacidenezeit ZA 6, S. 244, 52 ff.; vgl. KAT³ 388; Z i m m e r n, Der babyl. Gott Tamuz (Abhdlg. d. sächs. Ges. d. Wissensch., Bd. 27, Nr. 20), Leipzig 1909, S. 734. Dort alles Wesentliche über Tamuz.

Ein eigenes offizielles Fest, sei es Trauer- oder Auferstehungsfest, für Tamuz ist jedenfalls für die spätere assyrische und neubabylonische Zeit nicht bezeugt. Überhaupt tritt der Gott in der Literatur, von der Hymnen- und Beschwörungsliteratur abgesehen, namentlich in den Inschriften merkwürdig zurück. Aber die Bezeichnung Tamuz für den 6. bzw. 4. Monat läßt wohl den Schluß zu, daß man in älterer (sumerischer) Zeit ein solches Fest in diesem Monat begangen hat, bei dem dann wohl das Weinen stattfand, das Ištar ihrem Jugendgeliebten alljährlich bestimmt hat¹⁾. Noch ganz spät kennt man offenbar diese Bedeutung des Monats und übt die alte, wohl sehr volkstümliche Sitte, den Tamuz zu beweinen, wenigstens inoffiziell²⁾; selbst im Mittelpunkt der Jahwereligion, in Jerusalem, hat man sie, allerdings verbotenerweise übernommen (Ez 8, 14). Dagegen ist eine Auferstehungsfeier für Tamuz etwa im Frühjahr nicht zu erweisen. Der Schluß von Ištars Höllenfahrt, wo der Jubel über das Wiedersehen zwischen Tamuz und Ištar zum Ausdruck zu kommen scheint, ist nicht klar genug, um dafür als Beweis zu dienen, trotzdem es (Z. 58) heißt, daß auch die Toten hinaufsteigen möchten, um das Räucherwerk zu riechen³⁾. Auch die Stelle, welche Leipoldt⁴⁾ nach Ungnad⁵⁾ zitiert, führt über den Gedanken von der wiedererwachenden Vegetation nicht hinaus und sagt nichts über eine eigentliche Auferstehung oder gar über eine entsprechende Feier.

Bezeichnenderweise fehlt bisher auch jede Kenntnis von

¹⁾ Gilg. Epos VI 46 f.; KB VI 1, S. 168.

²⁾ Die Stellen s. bei Zimmern, Der babyl. Gott Tamuz, S. 34 f.

³⁾ KB VI 1, 90, Z. 53 ff. Das Gleiche gilt von CT XV 28 f. (bearbeitet von Zimmern, Sum.-babyl. Tamuzlieder, BSGW 1907, S. 240 ff.; Langdon, Psalms 328 ff.; RA X 158 ff.), sowie von VAT 617 II u. III (VS X Nr. 22).

⁴⁾ Sterbende und auferstehende Götter, Leipzig 1923, S. 8.

⁵⁾ Babylonische Religion, S. 239 f.; die Übersetzung ist zudem unsicher, weil der Text nicht vollständig erhalten ist; das ist bei Ungnad, aber mit keinem Worte bei Leipoldt angedeutet; vgl. Zimmern, Tamuzlieder, S. 236, Z. 58 ff.

einem babylonischen Versuch¹⁾, den Tod des Tamuz mythologisch zu begründen, wie dies etwa im Westen bezüglich des Adonis und Attis geschehen ist, die man gewaltsam beseitigt werden läßt, ebenso wie den ägyptischen Osiris.

Nach dem stark zerstörten Text SBH Nr. 43 und 44 erscheint Ellil nicht als toter, sondern als zürnender Gott, der untätig in seiner Behausung Ekur liegt. Wenn Istar daher besorgt auf ihn einzureden scheint, um ihn zum Aufstehen zu bewegen, so will sie keine Totenauferstehung, sondern nur eine neue Wirksamkeit des Gottes veranlassen²⁾.

Thureau-Dangin hat den bereits schon erwähnten Text AO 3023 „la passion du dieu Lillu“ überschrieben und ihn als vermutlichen Teil eines epischen Gedichtes bezeichnet, in dem von dem Tode und der Auferstehung dieses Gottes die Rede sei³⁾. Der Schluß ist abgebrochen; der erhaltene Teil endet damit, daß der kranke Gott seiner ihm zurendenden Schwester Egi erklärt, nicht aufstehen zu können. Da er augenscheinlich gar nicht gestorben ist, ist auch kaum an eine Auferstehung aus den Toten zu denken.

Für die Vermutung P. Jensens, daß am Schlusse des Gilgamešepos die Auferstehung des ja auch mit dem Gottesdeterminativ ausgezeichneten Engidu erzählt gewesen sei und daß das Epos den Zweck habe, den babylonischen Gläubigen mit froher Hoffnung auf Auferstehung zu erfüllen⁴⁾, fehlt jede Begründung. Wenn der Totengeist En-

¹⁾ Der Feuertod des Gottes (Ebeling, Hymnenkatalog S. 12. Col. II 5, vgl. S. 7) ist ebenso durchaus unsicher wie etwa sein Liegen im untergehenden Schiff (Zimmern, ASGW 27, S. 727).

²⁾ s. Zimmern, Tamuzlieder, S. 248 ff.; Neujahrsfest II S. 95. Ebenso verhält es sich mit IV R 23, Nr. 1 I, 26 ff.; vgl. VAT 7824 (in meinem „Babyl. Gott Ellil“, Berlin 1922, Maschinenschr., bearbeitet); dazu KAR 60 Rs. 1.

³⁾ RA 19, 175ff.; s. oben S. 12.

⁴⁾ Theologische Literaturzeitung 1901, Sp. 34 gelegentlich der Besprechung des Buches von A. Jeremias, Hölle und Paradies, 1. Aufl., 1900. Daß G. Beer, Der bibl. Hades (in Festgabe für Holtzmann, 1902, S. 24²⁾) sich dieser Ansicht angeschlossen und gemeint hat, der babylonische Auferstehungsglaube wurzle in Astralmythen, sei nur nebenbei erwähnt.

gidus aus der Unterwelt gleich einem Wind aus dem Loche der Erde herausfährt, um seinem überlebenden Freund Gilgameš „das Gesetz der Erde“, d. i. wohl die traurigen Verhältnisse in der Unterwelt kund zu tun, so handelt es sich da nicht um Auferstehung, sondern um Totenbefragung¹⁾.

Ein besonderes Wort ist in diesem Zusammenhang über die Zeremonien beim babylonischen Neujahrsfest zu sagen, aus denen man mehrfach den Auferstehungsgedanken herauslesen wollte. Nicht in Betracht kommt hier der interessante Ritus vom büßenden König, der am Neujahrsfest vor der Mardukkapelle in Esagil vom urigallu-Priester seiner königlichen Insignien entkleidet, auf die Wange geschlagen und an den Ohren gezogen wird, worauf er ein Bußgebet sprechen und seine Unschuld beteuern muß, bis er schließlich nach heilsamer Ermahnung durch den Priester seine Insignien wieder erhält und unter gemeinsamen Opfern die Feier schließt²⁾. Auch jener Brauch gehört nicht hierher, wonach man bei diesem Fest für den König eine Maskenfigur auf den Thron setzte³⁾, wobei es sich einmal ereignete, daß aus dem Spaß Ernst wurde, indem der als Maskenfigur fungierende Gärtner Ellilbani, als der König Irra-lmitti (aus der Dynastie von Isin, ca. 2000) während des Neujahrsfestes zufällig starb, vom Throne nicht mehr aufstand, sondern sich selbst zum wirklichen König machte⁴⁾. Die Episode ist insofern lehrreich, als sie uns zeigt, wie man sich hüten muß, jedes Aufstehen in Nachrichten über das Neujahrsfest als Auferstehung vom Tode zu betrachten.

¹⁾ KB VI 1, S. 262, Z. 26 ff.

²⁾ Thureau-Dangin, Rit. acc. S. 144, Z. 415 ff.; Text S. 154; vorher schon Zimmern, Neujahrsfest II 34 ff.

³⁾ Vgl. dazu, was Dio Chrysostomus de regno IV 67 und Athenaeus Deipnosophist. lib. XIV c. 44 p. 639 C (P. Schnabel, Berossos S. 256) über das babylonische Sakkäenfest zur Perserzeit berichten; darnach übernahm ein zum Tode verurteilter Gefangener, der am Schlusse aufgehängt wurde, bezw. ein Sklave die Rolle des Königs; s. Zimmern, Neujahrsfest II 10⁴; Langdon, Epic of Creation, p. 57 f.; JR AS 1924, 65 ff.

⁴⁾ Chronik K 31—36: L. W. King, Chronicles concerning early Babylonian Kings II, p. 1 ff., 113 ff.; Greßmann, TuB. S. 105 f.

Das gilt auch, wo der Gott selbst in Frage kommt. Zum Neujahrsfest gehört auch die göttliche Schicksalsbestimmung; dazu setzt sich der Gott im Neujahrsfesthause im Schicksalsgemache nieder, bzw. sein in der Festprozession dahin mitgetragenes Bild wird dort niedergestellt¹⁾. Wenn die Prozession darauf sich wieder in Bewegung setzt, um zum Haupttempel, von dem sie ausgegangen ist, zurückzukehren, so muß sich der Gott bzw. sein Bild wieder erheben. Das ist ein rein natürlicher und, wenn man so sagen will, technisch notwendiger Vorgang, daß hieraus keinerlei weitere Schlüsse gezogen werden können²⁾.

Nicht so klar liegt die Sache bei dem wohl aus dem 8. Jahrhundert stammenden, in Assur gefundenen Text KAR 143+219, jetzt noch ergänzt durch zwei kleine Duplikate Rm 275 und K 9138, der eine Art Kommentar zu einem Neujahrsfestritual mit Rezitation des Weltschöpfungsliedes darstellt³⁾. Leider ist der Text, der ohnehin als bloßer Kommentar keine lückenlose Darstellung des ganzen Festritus enthält, nicht vollständig erhalten, fast keine Zeile ist

¹⁾ KB VI 2, S. 34 ff., Vs. 4; Rs. 28.

²⁾ Nach einer Notiz Zimmerns in ZA 34, 87 f. will F. Böhl (Stemmen des Tijds, 1920/21, 42 ff.) auch in dem „Herrn“ des philosophischen Zwiegesprächs (KAR 96; SBH VI; s. Ebeling, Quellen II 50 ff.) den Scheinkönig des babylonischen Sakkäenfestes bzw. den (sterbenden) Gott Bel-Marduk, von dem sofort zu reden sein wird, erkennen. Zimmern lehnt diese gekünstelte Erklärung mit Recht ab. Der angeredete Herr ist nicht ein Gott, sondern trotz des Gottesdeterminativs vor bēl in einem der Paralleltex te (SBH VI) der Herr des Sklaven. Eventuell könnte mit Zimmern dieses dBēl mit „bei (dem Gott) Bel“ als Beteuerung übersetzt werden, was ich aber gar nicht für notwendig halte.

³⁾ s. Zimmern, Neujahrsfest II 3 ff. (findet darin Tod und Auferstehung des Bel-Marduk); vgl. ders. ZDMG 76, 52 f.; S. Langdon, The Babylonian Epic of Creation, Oxford 1923, p. 34 ff.; hier p. 212 f. finden sich die beiden zuletzt genannten neuen Duplikate veröffentlicht. Zum Inhalt des Textes haben sich ferner geäußert P. Jensen, OLZ 27 (1924), 573 ff., der sich zum Teil gegen Zimmern wendet; schon vorher A. Kirchner, Marduk von Babylon und Jesus Christus, München-Gladbach 1922, S. 140 ff.; F. X. Steinmetzer, Osterbotschaft und babyl. Mythe, Linzer Quartalschrift 77 (1923), 273—284, 440—454.

mehr ganz. Der Gedankengang, soweit er darnach noch festzustellen ist, ist dieser:

Bel-Marduk wird gefangen genommen und im ħursan, im „Berge“, festgehalten (nach Zimmern [S. 32] wäre es der Weltberg, in dem sich die Unterwelt befindet, nach Jensen, OLZ 27, 576 f. aber eine Gottesgerichtsstelle in einem Flusse), wo ihn die Götter eingeschlossen haben. Man erfährt dabei, daß er „im Hause am Rande des Berges“ verhört wird und verwundet ist (Z. 1—16). Mit ihm wird ein Verbrecher abgeführt und getötet (20 f.). Eine Göttin, wohl Beltis, die Gattin des Bel-Marduk, fleht zu Sin und Šamaš, vermutlich als den Richtern des Bel: „Laß Bel am Leben!“ (Z. 10)¹⁾. Auch Nebo von Borsippa bemüht sich um die Freilassung seines Vaters (Z. 8). Bels Gattin folgt ihm bis ans bâb qa-bu-rat (= nach Zimmern: Tor des Begräbnisses; Jensen hält auch für möglich: Friedhofstor = „Tor der Gräber“), Z. 11. Auch die Stadt (Babel) gerät infolge des Verschwindens des Bel in Aufruhr (Z. 23). Seine (?) Gattin erhebt die Klage um ihn allerdings wie um einen bereits Toten: „O mein Bruder! O mein Bruder!“ (Z. 28). Später fleht er selbst zu Sin und Šamaš, vor denen er sich anscheinend zu verantworten hat²⁾: „Laß mich am Leben!“ (Z. 37). Schließlich scheint er aus der Gefangenschaft wieder befreit worden zu sein.

Es sei noch einmal betont, daß diese Wiederherstellung des Zusammenhangs nur einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt. Absolute Sicherheit darüber ist bei dem schlechten Zustand des Textes und seiner Eigenschaft als Kommentar, der nur Erläuterungen, aber keine lückenlose Darstellung des Festritus geben will, nicht zu erreichen. Am allerwenigsten besteht Sicherheit über Tod und Auferstehung des Gottes. Das Gegenteil scheint viel-

¹⁾ dBêl bul-li-[s]u. Zimmern stellt zur Wahl auch die Übersetzung und scheint sie sogar vorzuziehen: „Mach Bel (wieder) lebendig!“ Langdon: Give life to Bel!

²⁾ Ma-a bul-li-[ta-an-n]i. Nach dem Assurtext spricht hier Bel selbst, nach Rm. 275, 6 aber eine Frau, wohl wie oben Z. 10 (Assurtext) seine Gattin: „Laß ihn am Leben!“

mehr das Wahrscheinlichere zu sein. Schon der Tod Bels kommt keineswegs so deutlich zum Ausdruck, als es Zimmern zu meinen scheint. Jensen hat mit Recht hervorgehoben, daß das *iḫ-ti-liq ina lib-bi na[pšâte]* (Z. 13), wenn die Ergänzung überhaupt richtig ist, für diese Annahme nicht in Anspruch genommen werden kann. Es heiße nicht ohne weiteres „aus dem Leben verschwinden“. Übrigens ist auch ein Gefangener im Berge vom Leben abgeschlossen. Das „Tor des Begräbnisses“, an dem man den entschwundenen Bel sucht, ist nicht anders zu verstehen wie in KAR 10+11 (als *Ludlul bêl nîmeqi*) das Grab, das einstweilen nur offen steht, um den Todkranken aufzunehmen, in Wirklichkeit ihn aber nicht aufnimmt, da er wiederhergestellt wird. Wie sonst ist *balātu* auch hier am nächstliegenden als „am Leben erhalten“ und nicht als „wieder beleben“ zu fassen. Von einer Auferstehungszeremonie weiß der Text überhaupt nichts.

Wenn Zimmern¹⁾ meint, die unmittelbare Aussage von einem „Sterben“, vom „Tode“ des Gottes Bel sei wohl absichtlich vermieden und durch „Verschwinden“, „Gefangengehaltenwerden“ im Berge ersetzt worden, obwohl die Sache als vorhanden gedacht wurde, weil die Volksmeinung vom „sterbenden“ Gott bei einem Hauptgott wie Bel-Marduk in der Priesterliteratur offenbar nicht so unverblümt zum Ausdruck kommen durfte, so ist dafür doch kein rechter Grund einzusehen. Wenn die Liturgie einmal die Volksanschauungen über den Gott aufnahm, warum sollte sie dann die volkstümlichen Bezeichnungen dafür ängstlich vermeiden? Man pflegt doch auch sonst in der religiösen Literatur durchaus volkstümlich zu reden²⁾. Wenn Zimmern aber auch recht hätte, käme nicht viel mehr als ein Seitenstück zum Tamuzmythus heraus, allerdings mit der Maßgabe, daß im Neujahrsfestritus eine Auferstehungszeremonie, die dann zu erwarten wäre, nicht bezeugt ist.

¹⁾ Neujahrsfest II 9 f.

²⁾ Gerade in dem am Neujahrsfest ja auch in der Liturgie verwendeten Weltschöpfungsliede ist von Tötung der Götter die Rede (s. o. S. 12; Ebeling I 69, IV 95 ff.; 130 ff.).

Die Idee vom Sterben und Wiederaufleben seines Hauptgottes ist für Babylon also noch keineswegs urkundlich erwiesen, wie Zimmern¹⁾ gemeint hat. Die Parallelen, die Zimmern zur Leidensgeschichte Christi, Jensen zur Gefangennehmung Pauli finden will, sind doch meist sehr äußerlich und gehören, soweit sie nicht überhaupt hinfällig sind, nicht in diesen Zusammenhang.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die alten Bewohner des Zweistromlandes wohl der Gedanke der Unsterblichkeit und des ewigen Lebens beschäftigt hat, der Auferstehungsgedanke aber lag ihnen ferner. Er kommt nicht einmal in den auf die Vegetationsgottheiten bezüglichen Mythen und Feiern deutlich zum Ausdruck. Für sich selbst hat der Babylonier bei seinen trostlosen Vorstellungen vom Jenseits eine leibliche Auferstehung nicht erhofft.

II. Ägypten.

1. Die Quellen.

Eine ungleich wichtigere Rolle als in Babel spielt der Glaube ans Jenseits bei den Ägyptern. Hier hat man einen großen Teil seiner Sorge und seines Vermögens darauf verwendet, den Toten ein glückliches Los zu bereiten. Dieser Sorge verdanken wir einen erheblichen Teil der uns erhaltenen ägyptischen Denkmäler und Inschriften. Sie sind, soweit sie sich auf Tote beziehen, in Ägypten ebenso zahlreich wie in Babylonien selten und zeigen, daß man sich das Leben nach dem Tode bis ins einzelste ausgedacht und sich nicht damit begnügt hat, die Abgeschiedenen einem trüben, freudlosen Schicksal zu überlassen. Über diese Vorstellungen geben uns nicht bloß die zahlreichen Grabanlagen in ihren charakteristischen Formen und mit ihren Darstellungen Aufschluß, noch mehr sagen uns die dazu gehörigen

¹⁾ ZDMG 76, 53. Ob ein Text unbekannten Aufenthalts, von dem Ebeling, der eine Photographie davon besitzt, auf dem Münchener Orientalistentag sprach, diesen Beweis erbringt, wird nach der Veröffentlichung zu entscheiden sein.

Inschriften: die sog. Pyramidentexte, aufgezeichnet auf den Wänden der Kammern und unterirdischen Gänge in den Pyramiden (etwa bis Ende des Alten Reiches [=AR])¹⁾, Sargtexte, vor allem aus dem Mittleren Reich (=MR), zum Teil mit den Sprüchen der Pyramidentexte identisch²⁾, schließlich das sog. Totenbuch, Texte, die man hauptsächlich im Neuen Reich (=NR) den Toten gern auf Papyrus geschrieben beigibt, worin sich alte und neue Vorstellungen mischen³⁾.

Die Totentexte, schon die auf Pyramidenwänden und Särgen aufgeschriebenen, um so mehr die dem Toten zu dessen Gebrauch beigegebenen, dienen nicht nur als Schmuck und sind nicht bloß literarisch zu bewerten, sie haben, soweit sie sich auf die Toten selbst beziehen, zugleich magische Kraft und sollen das, was sie besagen, am Toten vielfach auch bewirken. Leider sind namentlich die Sprüche des Totenbuches meist recht schwer zu erklären und bleiben darum wegen ihrer Vieldeutigkeit und Unklarheit bis heute ein Gebiet, auf dem man sich nicht mit der wün-

1) Zuerst veröffentlicht von G. Maspéro, *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*, Paris 1894. Neue Ausgabe von K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*, neu herausgegeben und erläutert, Bd. 1—4, Leipzig 1908 ff.

2) P. Lacau, In *Recueil de Travaux* 26 (1904) — 37 (1915), zum größten Teil auch separat: *Textes religieux égyptiens*, Paris 1910 (Veröffentlichung ohne Übersetzung). Vgl. zum Inhalt G. Roeder, *ARW* 16 (1913), 66—85; teilweise Übersetzung ders., *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*², 1923, S. 201 ff.

3) Veröffentlicht außer von Lepsius (1842) u. E. A. W. Budge (London 1910) von E. Naville, *Das ägyptische Totenbuch der 18. bis 20. Dynastie*, Berlin 1886, übersetzt von E. A. W. Budge, London 1901, und Renouf-Naville, *The Book of the Dead, translation and commentary*, Paris 1907. Weiter s. H. Grapow, *Ausgewählte Texte des Totenbuches (Urkunden des ägyptischen Altertums, herausg. von G. Steindorff, V. Abtlg.: Religiöse Urkunden)*, Heft 1—3, Leipzig 1915 ff. (enthält bis jetzt cap. 17—20; 99 mit Übersetzung); ferner K. Sethe, *Die Sprüche für das Kennen der Seele der heiligen Orte (Totenbuch cap. 107—109, 111—116)*, Leipzig 1925 (vorher in *ÄZ* 57 ff.).

schenswerten Sicherheit bewegen kann¹⁾. Eine Entwicklung der ägyptischen Jenseitsvorstellungen läßt sich nur in den rohesten Zügen notdürftig darstellen. Ein festes klares System derselben hatten die Ägypter selbst nicht. Ältere Texte werden von ihnen vielmehr oft nach späteren Anschauungen ausgedeutet, spätere Vorstellungen in die alten Sprüche hineingetragen und diese Sprüche in solcher Auffassung dann neuerdings verwendet. Nicht bloß die Anschauungen verschiedener Zeiten, auch die verschiedener Orte oder Gegenden werden so miteinander verwoben, daß sich in ein und demselben Text oft ganz widersprechende Vorstellungen über den Toten im Jenseits finden und ein buntes Gewirre von Meinungen entsteht, das sich kaum mehr säuberlich scheiden läßt. Der Ägypter selbst hat solche Widersprüche entweder nicht gefühlt oder sich wenigstens nicht weiter den Kopf darüber zerbrochen; ihm genügt es, daß man diese oder jene Auffassung zu irgend einer Zeit oder an irgend einem Ort einmal gehabt hat; er übernimmt und verwendet sie dann unbedacht neben einer ganz entgegengesetzten. Für unsere Frage ist das genauere örtliche und zeitliche Verhältnis der einzelnen Vorstellungen zueinander weniger von Bedeutung, es kommt nur auf die Ideen selbst an. Sie stammen alle aus einer Zeit, die älter ist als jene, in welcher die ältesten Teile des A. T. entstanden sind, oder gar als die Periode, in welcher der Auf-
erstehungsgedanke in Israel eine Rolle zu spielen begann²⁾.

2. Psychologie des Menschen.

Schon die ägyptischen Anschauungen über die konstitutiven „Teile“ des Menschen, die vom Tode in Mitleidenschaft gezogen werden, sind ziemlich kompliziert³⁾. In der

¹⁾ S. G. Roeder, ARW 16 (1913), S. 68.

²⁾ S. weiter Kees, Totenglauben S. 13 ff.

³⁾ vgl. G. Maspero, Études de mythologie et d'archéologie I, 47 ff.; Wiedemann, Religion der alten Ägypter, 126 ff.; Erman, Ägypt. Religion, 88 ff. (die 2. Auflage ist mir leider nicht zugänglich); Steindorff, ÄZ 48, 52 ff.; W. Bissing, SBAW

Hauptsache besitzt der Mensch neben dem Leib einen Ka und die Seele (Ba). Zuweilen unterscheidet man daneben noch als weitere Teile den Schatten (h'jb.t) und, beim Toten, die Mumie (s'h)¹⁾. Das Verhältnis der einzelnen „Teile“ zueinander ist nicht ganz klar, sie schließen sich nicht gegenseitig aus, sind vielmehr Parallelbildungen, die sich vielfach überschneiden. Noch weniger klar ist das Wesen dieser selbst, vor allem das des Ka. Die Erklärung Langs: Ba=Hauchseele („einfache Labialonomatopöie“, s. S. 76), Ka=Schattensee, erschöpft die Sache doch wohl nicht. Sicherlich ist der Ka eine Art zweites immaterielles Ich, eine Art unsichtbarer Doppelgänger, den nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter haben. Er ist eine Art individueller Lebenskraft des Menschen. Der Mensch steht also schon im Leben mit ihm in Verbindung, in besonderer Weise sind aber die Toten diejenigen, die zu ihren Kas gegangen sind. Zugleich ist der Ka eine Art Schutzgeist des Menschen, besonders des Königs, und so findet man ihn auf manchen Reliefs in Gestalt eines kleinen Mannes hinter dem Herrscher dargestellt, ja es kann sein, daß der König seinem eigenen Ka als einem göttlichen Wesen opfert und zu ihm betet²⁾. Ein klares eindeutiges Bild läßt sich über den Ka nicht gewinnen, weil es der Ägypter selbst nicht hatte, ebensowenig wie von der Seele (Ba), die sich nach dem Tode als Vogel zeigt, aber auch in anderen Gestalten, als Lotosblume, Schlange, Reiher usw., und zwar in einer dieser Gestalten oder auch in mehreren abwechselnd. Der Tod bedeutet also, wenn nicht eine Trennung dieser einzelnen konstitutiven Elemente des Menschen voneinander, so doch eine Änderung in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Nach dem Buch vom Durchwan-

1911, 5. Abhdlg.; H. van der Leeuw, ÄZ 54 (1918), S. 56—64; K. Lang, Anthropos 20 (1925), S. 55—76; Kees, Totenglauben, 54 ff. Über den Seelenvogel s. ÄZ 61, 104 ff.

¹⁾ z. B. im „Buch vom Durchwandern der Ewigkeit“; doch ist der Begriff des s'h schwankend, in der älteren Zeit versteht man darunter auch den Verklärten überhaupt, Kees, 84 f.

²⁾ Wiedemann, AO II 2³, S. 33.

dern der Ewigkeit (NR) ist die Seele des Toten im Himmel bei Re, der Ka ist göttlich bei den Göttern, der Leichnam (ch'.t) liegt in der Duat bei Osiris, die Mumie (s'h) ist verklärt vor den Menschen. Die Seele (Ba), ursprünglich der zu höherem Dasein erweckte Tote, ist namentlich in der späteren Zeit, aber auch schon im MR, als ein dem Menschen selbständig gegenüber stehendes Wesen aufgefaßt¹⁾. Sie tritt beim Totengericht sogar als Zeuge wider den Toten auf²⁾, ja ein Spruch auf einem Sarg will dem Verstorbenen dazu helfen, Macht über seine Seele zu bekommen³⁾, und man hält es schließlich für wichtig, daß die Seele keine Macht hat am Tage der Einsargung⁴⁾ (als Gespenst?) Eine Seelenwanderung haben die Ägypter deswegen aber nicht angenommen, trotz der Meinung Herodots und einiger Kirchenschriftsteller, wie Origenes, Eusebius, Aeneas von Gaza⁵⁾. Die ägyptischen Quellen wissen davon nichts; es fehlt für diese Vorstellung auch die Voraussetzung, nämlich der Gedanke der Läuterung der Seele, die sonst durch die Seelenwanderung bezweckt wird. Die Verwandlung des Ba in einen Vogel usw. hat ja nicht diesen Zweck, ist überhaupt nicht Strafe, sondern ist in das Belieben der Seele selbst gestellt.

3. Fortleben nach dem Tode.

Das Leben nach dem Tode denkt sich der Ägypter in der Hauptsache nach Art des diesseitigen. Man hat dort im wesentlichen dieselbe Tätigkeit und dieselben Obliegenheiten wie hier und muß ihnen unter ungefähr den gleichen Bedingungen nachkommen. Darum müssen dem Toten nicht nur seine Geräte und Gebrauchsgegenstände, sondern vor

¹⁾ s. den „Streit des Lebensmüden mit seiner Seele“ nach einem Berliner Papyrus des MR; Erman, Literatur der Äg., 122 ff.

²⁾ Totb. 18; 125; Roeder, Urkunden, S. 281.

³⁾ Roeder, ebenda S. 221, Z. 16.

⁴⁾ Totb. 18; Roeder, ebenda S. 248.

⁵⁾ F. Zimmermann, Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller, Paderborn 1912, S. 180; Kees, Totenglauben, 10 f.

allem auch sein Körper mit seinen Gliedern erhalten bleiben, damit er sie weiter zur Verfügung hat. Solche, die etwa zugrunde gegangen oder vernichtet sind, würde er im Jenseits entbehren müssen. Die glückliche Fortexistenz des Toten hängt wesentlich von der Erhaltung seines Körpers und der Dinge ab, die er schon im Leben notwendig hatte. Daraus, nicht aus der Hoffnung, daß der Leib etwa selbst ins Leben zurückkehren und der Tote auferstehen werde, erklärt sich zur Genüge die recht kostspielige Sorge, die man auf das Begräbnis und auf den Begrabenen verwendet. Was man dem Körper im Grabe tut, kommt dem Toten im Jenseits zugute. Daher die sorgsame Konservierung des Leichnams durch Mumifizierung, die Ausstattung des Grabes mit allerlei Gebrauchsgegenständen, ja beim Pharao in der alten Zeit mit dem ganzen Hofstaat, die Beigabe der Uschebtis im mittleren, besonders aber im neuen Reich, kleiner Statuetten aus Fayence oder Holz, ursprünglich den Toten selbst darstellend, in Wirklichkeit aber mehr dessen Diener, die im Jenseits für ihn eintreten sollen, wenn er zur Arbeit aufgerufen wird, und nicht zuletzt die Errichtung eigener Totenstiftungen, aus deren Erträgen die Pflege und Beaufsichtigung des Grabes und die Besorgung des Totenkultes zu bestreiten war. Und als diese Dinge zu kostspielig wurden, suchte man denselben Zweck wenigstens dadurch zu erreichen, daß man statt der Speisen in natura solche aus Holz bereitstellte und statt der wirklichen Gebrauchsgegenstände solche an die Wand malte, oder gar sich mit entsprechenden Inschriften behalf, die vom Vorübergehenden rezitiert werden sollten und dem Toten alles Nötige wünschten bzw. auf magischem Wege durch die bloße Rezitation verschaffen sollten¹⁾.

Obwohl der Leichnam im Grabe liegt und dort bleibt, existiert der Tote doch auch, trotzdem er im Grabe seine

¹⁾ Über die Leichengebräuche s. G. Roeder, *Urkunden*, S. XXXIV ff. Nach J. de Morgan, *L'Égypte et l'Asie aux temps anté-historiques*, JA tom. 203, p. 117 ff. sollen dieselben Leichengebräuche wie in Ägypten in prähistorischer Zeit auch in Elam in Übung gewesen sein, was ich nicht beurteilen kann; vgl. OLZ 28, 124.

Behausung hat, im Jenseits als Verklärter wie ein ganzer Mensch weiter, sodaß die Trennung nach dieser Seite eigentlich ohne besondere Wirksamkeit bleibt. Über den Aufenthaltsort der Verklärten — so nennt man gern die Toten — gibt es hauptsächlich zwei verschiedene Anschauungen, die im großen und ganzen zeitlich aufeinander folgen, aber auch noch nebeneinander hergehen: nach der ersten ist es der Himmel, vor allem in den Pyramidentexten, nach der zweiten die Unterwelt, die im Westen unter der Erde zu suchen ist. Diese zweite Anschauung ist besonders im Totenbuch vertreten und wird je länger, desto mehr die volkstümliche Vorstellung. Die Anschauung von dem Aufenthaltsort ist nicht ganz ohne Einfluß auf die vom Schicksal des Toten. Seine Lage ist im Himmel durchschnittlich eine bessere als in der Unterwelt. Dort ist er wie ein Gott, hier ist er ein Untertan des Osiris, des Beherrschers der Unterwelt, muß sich dessen Ordnung fügen und nach späterer Auffassung selbst ein Gericht über sich ergehen lassen, wenn er unter die „Westlichen“ eintritt. Daneben gibt es eine weitere, wenn auch nicht ursprüngliche, so doch sehr alte Ansicht, welche den Toten dem Osiris gleichsetzt. Eine genaue Geographie des Jenseits, vor allem der Unterwelt, existiert nicht, erst spät, in der Hauptsache im NR, ist eine solche künstlich auf dem Wege theologischer Spekulation geschaffen worden¹⁾. Übrigens wird auch das Totenreich des Osiris gelegentlich am Himmel lokalisiert.

Zum Himmel steigt in erster Linie der tote König auf und zwar als Reiher, als Falke oder als Heuschrecke²⁾. Dort wird er unter Umständen in einen Stern verwandelt,

¹⁾ „Zweiwegebuch“, eine Art Landkarte des Jenseits; Amduat, das Buch von dem, was in der Unterwelt ist; Buch der Pforten; vgl. Erman, Rel. 109 ff., Kees, Totenglauben, 19.

²⁾ Pyr. 467; Erman, Lit. d. Äg., S. 26. Näheres s. Kees, Totenglauben, 101 ff. Der Vergleich mit der Himmelfahrt des babylonischen Etana (Gardiner bei F. Cumont, Etudes Syriennes 109 ff.) scheint hier nicht angebracht; denn dort handelt es sich nicht um einen Toten, sondern um einen Lebenden, und der Adler ist nur das Mittel zur Himmelfahrt, nicht der Auffahrende selbst.

jedenfalls schaut er das Angesicht des Re und ist unter den Göttern, seinen Brüdern¹⁾. Er fährt bei Tag mit Re, dem Sonnengott, bei Nacht mit Thot, dem Mondgott, in deren Barke über den Himmel²⁾. Er wird von Göttinnen gesäugt, deren er niemals entwöhnt wird³⁾. Er hat Teil an der Speise der Götter und die Früchte des „Gabenfeldes“ Jaru stehen ihm zur Verfügung, die hier auf der Insel der Seligen nach Art der irdischen, nur viel vorzüglicher, gedeihen, vor allem auch die Früchte des Lebensbaumes⁴⁾, der im Osten des Himmels steht. Dieses glänzende Schicksal ist freilich zunächst nur für den König bestimmt. Aber gegen Ende des AR schon werden die diesbezüglichen Texte auch bereits auf den Privatmann angewendet, wobei immerhin einzelne Züge auf den König beschränkt geblieben sein mögen, wie z. B. daß der Tote im Himmel herrscht über die Götter⁵⁾, oder gar daß er den Himmel erobert⁶⁾ und die Götter auffrißt⁷⁾. Jedoch daß man jeden Toten, nicht nur den König, mit Re dem Götterkönig gleichsetzen konnte, sehen wir nicht bloß aus den Pyramidentexten, sondern auch noch aus den Sargaufschriften des MR⁸⁾ und selbst aus Totb 79⁹⁾. Die Einzelheiten, wie man sich den Aufenthalt des Verklärten in oder am Himmel ausmalt, sind verschieden und widerspruchsvoll, der ein-

¹⁾ Pyr. 335; Erman, Lit. S. 27, Kees, 131 ff.

²⁾ Pyr. 252; Lacaü, Sarcophages 1, 189: ARW 16, 81.

³⁾ Pyr. 508; Erman, Lit. S. 33.

⁴⁾ Pyr. 292; Erman, Rel. S. 93 f.

⁵⁾ z. B. Pyr. 1124: „Der tote König steigt zum Himmel empor; er sitzt auf dem Himmelsthron ... zwischen den beiden großen Göttern; das Szepter ist in seiner Hand. Er streckt seine Hand aus gegen die Menschen; die Götter kommen zu ihm in Verbeugung. Die beiden großen Götter wachen an seiner Seite; er richtet unter den beiden Neunheiten. Sie sagen zu ihm: er ist der Fürst aller Fürsten“; vgl. Rusch, Die Stellung des Osiris, AO 24, 1. Heft, S. 5.

⁶⁾ Pyr. 257 (Erman, Lit. S. 29).

⁷⁾ Pyr. 273. 274 (Erman, Lit. S. 30).

⁸⁾ RT 33 Nr. 86: „Dieser N. N. erglänzt als Re und ist hoch als Atum; Hathor hat ihn gesalbt und sie geben ihm Leben wie Re täglich“; vgl. ARW 16, S. 82.

⁹⁾ G. Roeder, Urkunden, S. 264; vgl. p. XXVII f.

heitliche Gedanke dabei ist nur, daß er dort ein glückliches und seliges Leben führt.

Durch seine Versetzung in oder an den Himmel tritt der Tote in engste Beziehung zur Himmelsgöttin Nut. Sie ist ihm behilflich, ein Sterngott zu werden; sie „bestimmt“ ihn „zum Leben, damit er nicht vergeht“¹⁾, indem sie ihn in sich hineinlegt als unvergänglichen Stern²⁾. Der Tote wird der Sohn der Nut; er wird von ihr täglich neu geboren wie der Sonnengott³⁾. Diese Anschauung, daß der Tote von Nut in sich aufgenommen wird, indem sie ihn zu sich hinaufhebt, so wie sie einst selbst von der Erde getrennt und als Himmelsgewölbe von Schu emporgehoben wurde, findet sich vom Alten bis zum Neuen Reich, und sie ist wohl die ursprüngliche. Daneben gibt es, vom Mittleren Reich bis in die späteste Zeit⁴⁾, noch eine andere, wonach Nut zum Toten herabkommt in der Weise, daß die Grabdecke oder das ganze Grab, die Sargdecke oder der ganze Sarg als Nut (Himmel) gedacht wird. Der Sarg gilt, auch schon in Pyramidentexten, als der Leib der Nut; indem der Tote also im Sarg oder im Grabe ruht, befindet er sich gewissermaßen im Himmel; seine Wiedergeburt als Stern oder Gott am Himmel ist damit gesichert. Dementsprechend sind auf den Särgen später Texte⁵⁾ und auch Bilder angebracht, welche auf diese Art der Wiedergeburt des Toten Bezug nehmen. Vom NR an trägt der Deckel des Sarges auf seiner Unter- oder Oberseite, zuweilen auch auf beiden Seiten, das Bild der Nut⁶⁾, manchmal findet es sich oben-

¹⁾ Pyr. 823; Rusch, Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit, MVAG 27 (1922) 1, S. 4 ff.

²⁾ Pyr. 779—782.

³⁾ Pyr. 1835: „Dich (Toter) gebiert deine Mutter, die Himmelsgöttin, täglich wie Re; so gehst du dann mit ihm zusammen auf im Osten und gehst mit ihm zusammen unter im Westen; nie wird deine Mutter Nut frei von dir“; vgl. Pyr. 1688; Rusch, Osiris, S. 7; s. ferner den Text vom Sarge des Haremheb (14. Jahrh.), Rusch, Nut, S. 39.

⁴⁾ Rusch, Nut, S. 17 ff.

⁵⁾ ebenda S. 39.

⁶⁾ ebenda S. 27. 37; Abb. 1 und 3.

drein noch auf dem Sargboden¹⁾. Hierin zeigt sich dann bereits eine Vermischung der Auffassung vom Sarg als Leib der Nut mit einer anderen, schon auf dem Berliner Sarg des Heni (MR) zum Ausdruck kommenden Vorstellung, die ihn als Umarmung der Nut betrachtet²⁾. Ihr auf den Boden des Sarges gemaltes Bild greift dementsprechend zuweilen mit Armen und Flügeln noch auf die Seitenflächen über, sodaß sie den Toten gewissermaßen in den Armen hält. Auf dem Papyrus Rhind³⁾ lautet die Beischrift zu einem solchen Bild: „Willkommen in deinem Sarge! Er ist dein Lieblingsplatz für ewig. Meine Hände sind ausgebreitet, um deinen Leib zu empfangen: ich schütze deinen Leib, ich beschirme deine Mumie, ich rette deine Seele.“ Solche Bilder und die entsprechenden Vorstellungen finden sich bis zum Ausgang der ägyptischen Kultur. Es ist mit dieser Auffassung, daß der Tote im Grabe im Leibe oder in den Armen der Nut sich befindet, also schon im Himmel ist, immer noch die Meinung verbunden, daß sie ihn zum Himmel emporhebt. Aber man sieht, mit dem Gedanken einer wirklichen Wiederbelebung des Körpers wurde keineswegs Ernst gemacht. Den Körper im Grabe berühren all diese Dinge in keiner Weise; er ist und bleibt leblos, was man ihm tut, soll dem zugute kommen, was vom Toten ins Jenseits gegangen ist.

Eine andere jüngere Vorstellungsreihe versetzt den Toten in die Unterwelt. Diese ist das Reich des Osiris; er setzt hier die Herrschaft fort, die er einst als König auf der Erde ausgeübt hat. Auch in der Unterwelt kann man glücklich sein, aber im allgemeinen sind nach dieser Anschauung die Gefahren und Unannehmlichkeiten des Jenseits größer als nach der anderen. Die Auffassung von der Unterwelt ist eine ziemlich pessimistische. Sie ist tief und finster, der Weg dorthin ist schwer zu finden; Wasser, Luft, Brot und Bier müssen die Toten daselbst entbehren⁴⁾.

¹⁾ ebenda S. 32. ²⁾ ebenda S. 40 ff.; vgl. S. 37, Abb. 2, 4, 6.

³⁾ ed. G. Möller, S. 11, Z. 4 f. (aus dem Jahre 9 v. Chr.).

⁴⁾ Totb. 175; nach Ani 29, 10 ff. (gehört zu dem älteren im Totenbuch). Ähnlich noch die Anschauungen in der griechischen Zeit,

Man ist in Gefahr, Kot essen und Harn trinken, umgekehrt (d. h. auf dem Kopfe) gehen zu müssen, zur Arbeit mitgezählt und vom Feuer belästigt zu werden¹⁾. Weitere Sprüche, die man dem Toten schon im MR mitgibt, bezwecken, daß der Mann nicht faule, daß die Würmer ihn nicht fressen, daß ihm seine Zaubersprüche, die er sich zum Hersagen mitgenommen hat, in der Unterwelt nicht geraubt werden, daß er seinen Namen und seinen Zauber nicht vergißt, daß ihm der Sarg in der Unterwelt nicht geraubt wird, daß sein Herz nicht von ihm ferngehalten wird, daß ihm der Kopf nicht geraubt wird und daß er nicht noch einmal stirbt²⁾. Abgesehen davon besteht nach einer schon zur Zeit der 5. Dynastie sich findenden Ansicht die Gefahr, daß man unter Umständen im Jenseits enthauptet³⁾ oder von einem Ungetüm, dem Seelenfresser, bzw. der Seelenfresserin, das beim Totengericht zugegen ist, verschlungen wird⁴⁾.

Das Schicksal des einzelnen in der Unterwelt hängt davon ab, ob er sich im Totengericht, das Osiris nach einer seit dem MR vollkommen ausgebildeten Anschauung an der Spitze von 42 Totenrichtern über jeden, der in die Unterwelt eintritt, abhält, rechtfertigen kann oder nicht. Dabei hat sich der Verstorbene in einem langen (oder sogar zwei) negativen Bekenntnis, in dem er alle möglichen Sünden aufzählt⁵⁾, die er nicht begangen hat, über seine sittliche Makellosigkeit auszuweisen; selbst seine eigene Seele oder sein Herz kann dabei als Zeuge bzw. Ankläger gegen ihn auftreten⁶⁾. Wer nicht besteht, fällt vermutlich dem Ungetüm anheim, den Gerechtfertigten werden alle

vgl. die zwei von A. E r m a n in Sachau-Festschr. (1915), S. 103—112 behandelten Grabinschriften.

¹⁾ Roeder, ARW 16, S. 77; Urkunden, S. 217.

²⁾ Roeder, ARW 16, S. 76.

³⁾ G. Möller bei H. Greßmann, APAW 1918, Nr. 7, S. 39 f.

⁴⁾ Möller ebenda; Totb. 17; 163; Roeder, Urkunden, 292.

⁵⁾ Totb. 125; Papyrus Rhind ed. Möller, S. 36; F. Lexa, Das demotische Totenbuch der Pariser Nat.-Bibliothek, Leipzig 1910, I 28—II 34 (Papyrus aus dem 10. Jahre des Nero).

⁶⁾ Totb. 125; Kees, 406.

Wünsche erfüllt, soweit es im Totenreich möglich ist: sie gehen wie Lebende umher, die Tore des Himmels und der Erde sind ihnen geöffnet, es fehlt ihnen an nichts, sie leben im Jenseits nicht anders als auf Erden¹⁾. Wir hätten also hier eine Art ethisch begründeter, freilich sehr sinnlich vorgestellter jenseitiger Vergeltung. Schon den Pyramidentexten war sie nicht ganz unbekannt. Nach der Insel der Seligen, dem Gefilde Jaru wird vom Fährmann des Jenseits nur der gerechte Schiffslose, der gerecht erfunden ist vor Himmel und Erde²⁾, übergesetzt, d. i. vor allem, wer den König nicht geschmäht und die Götter nicht mißachtet hat³⁾. Auch noch ganz spät, z. B. in den Inschriften des Grabes des Petosiris in der Nekropole Hermopolis in Mittelägypten (um 300 v. Chr.)⁴⁾ ist von der Vergeltung für ein rechtschaffenes Leben in einer Weise die Rede, die an Stellen aus den biblischen Psalmen und Weisheitsbüchern erinnert. Aber dieses ethische Moment ist doch stark getrübt. Ist es nach den Pyramidentexten in der Hauptsache doch die rituelle Reinheit, welche die Götter von dem bei ihnen ankommenden Toten erwarten⁵⁾, so kommt es beim Totengericht weniger auf die wirklich betätigte sittliche Vollkommenheit an als vielmehr auf die Kenntnis der richtigen Formel, mit der man sich zu rechtfertigen hat, die wie eine Art Zauber wirkt⁶⁾. Die magischen Kräfte übten doch zu allen Zeiten auf das Befinden des Verstorbenen den weitaus stärksten Einfluß aus. Der Ägypter hat sich, solange er sich des Lebens freute, durch die Sorge um das, was nach dem Tode folgt, in seinem sittlichen Handeln keineswegs viel bestimmen lassen; er vertraut darauf, daß durch den richtigen Spruch alles wieder in Ordnung zu bringen ist. Bei all dem ist der Tote im

¹⁾ G. Roeder, Urk., S. XXXX.

²⁾ Pyr. 290; E r m a n, Rel., S. 96.

³⁾ Pyr. 297; s. weiter über Redlichkeit als Vorbedingung der Seligkeit Kees, 154 ff.; 418 f.

⁴⁾ Lefebvre, RB 31 (1922), S. 481—488.

⁵⁾ Kees, 146 ff.

⁶⁾ Zum Totengericht s. auch Totb. 18—20, Grapow, Relig. Urk., Heft 1—3.

Jenseits wie ein körperlicher Mensch vorgestellt. Er ist so in die Unterwelt oder an den Himmel versetzt, wie man ihn auf der Welt im Leben kannte, obwohl der Leib im Grabe liegt; daß dieser das Grab verlasse und wirklich auferstehe, daran hat man nicht gedacht. Den Zwiespalt in dieser Vorstellung hat man nicht empfunden oder wenigstens nicht ausgeglichen. Der Grund mag darin liegen, daß man die Begriffe Unterwelt und Grab nicht scharf auseinander gehalten hat, wie sich besonders im folgenden noch zeigen wird¹⁾.

4. „Herausgehen“ der Seele und Wiederbelebung.

Das Leben in der Unterwelt ist selbst für den, dem dort das beste Los zugefallen ist, doch nicht so reizvoll, daß es ihn dauernd zu fesseln vermöchte. Es spielt sich vor allem im wesentlichen nur in der Nacht ab, wo die Sonne das Totenreich erhellt. Am Tage wünscht der Tote „herauszu-gehen“ und in sein Haus und in seine früheren Verhältnisse wieder zurückzukehren, mit anderen Worten, sich des Lebens auf der Welt wieder zu freuen²⁾. Unterwelt und Grab werden dabei promiscue gebraucht oder vielmehr mit dem Herausgehen aus dem Totenreich ist zugleich das Öffnen des Grabes am Ende der Nacht verbunden³⁾. Die Seele wünscht sich dabei in alle möglichen Gestalten zu verwandeln, meist in die eines Vogels, in welcher sie sich auf dem Leichnam niederläßt und so das Herausgehen zu stande bringt⁴⁾. Besonders lehrreich ist in dieser Beziehung was dem Paheri, dem Fürsten von Elkab die Seinen wünschen: „Du gehst ein und aus mit frohem Herzen.... Du verwandelst dich in einen Phönix oder in eine Schwalbe, in einen Sperber oder in einen Reiher, wie du willst.... Du lebst von neuem und deine Seele trennt sich nicht von

¹⁾ s. auch Kees 369; 385 f.

²⁾ Totb. 17 (Überschrift und Nachschrift); s. Grapow, S. 4 f.; Übers. S. 1; vgl. weiter Kees, 414 f.

³⁾ G. Roeder, ARW 16, S. 78 f.; Totb. 72, 1; Grabschrift des Speichervorstehers Nachtmin, Louvre C 55: E r m a n, Rel., S. 107.

⁴⁾ Davies, Amarna I pl. 35: Roeder, Urk., S. 80.

deinem Körper. Deine Seele ist ein Gott zusammen mit den Verklärten und vortreffliche Seelen reden mit dir. Du bist unter ihnen und empfängst (doch), was auf Erden gegeben wird: du besitzt Wasser, du besitzt Luft, du hast Überfluß an dem, was du wünschest. Jeden Morgen gehst du aus und jeden Abend kehrst du heim; nachts wird dir eine Lampe angezündet, bis die Sonne (wieder) über deinem Leib erglänzt. Man sagt zu dir: Willkommen in deinem Hause der Lebenden...“¹⁾. Allerlei Sprüche, die man dem Toten mitgibt, die er kennen und hersagen muß, sollen ihm das Herausgehen erleichtern oder ermöglichen. Das Totenbuch ist ja das Buch vom Herausgehen der Seele schlechtweg. Zu diesem Zweck befand sich an den Gräbern des AR, den sog. Mastabas, eine Scheintür, die die Möglichkeit des freien Passierens andeutete. Im einzelnen sind die Vorstellungen in diesem Punkte wie in anderen sehr unklar und widersprechend, wie schon die Inschrift des Paheri zeigt und wie E r m a n des weiteren ausführt²⁾. Daß man nicht an eine förmliche Wiederbelebung dachte, sieht man daraus, daß ebenso wichtig wie das „Herausgehen“ das „Wiederhineingehen“ am Abend ist. Das hat manchmal seine Schwierigkeiten und man hielt eigene Anweisungen für das Eindringen in den Westen für nötig. Nur über wen der rechte Spruch gesprochen wird, kann wieder in die Unterwelt hineingehen, nachdem er herausgegangen ist. Wer ihn jedoch nicht kennt, der soll weder hinein- noch herausgehen als ein Unkundiger³⁾. Es kann dann sein, daß eines solchen seine Feinde sich bemächtigen oder ein Zauber ihn in Ewigkeit auf Erden festhält⁴⁾. Vielleicht ist auch das „Noch einmal sterben müssen“⁵⁾ ein Übel, das den trifft,

¹⁾ NR; E r m a n, Äg. Religion, S. 107 f. ²⁾ ebenda S. 108.

³⁾ Lepsius, Älteste Texte des Totenbuches nach Sarkophagen des altägyptischen Reiches, 1867, 19, 61; s. Roeder, ARW. 16, S. 75; Kees, 413.

⁴⁾ Lacau, Sarcophages 1, 182; Roeder ebenda.

⁵⁾ Roeder, ebenda; s. jedoch unten S. 53. Über die Furcht der Überlebenden vor den Totengeistern s. A. Wiedemann, Der Geisterglauben im alten Ägypten, Anthropos 21 (1926), 1 ff.; hier S. 15 ff.

welcher nicht rechtzeitig wieder in die Unterwelt zurückfindet. Es handelt sich also beim Heraus- und Hineingehen nur um eine gewisse begrenzte Bewegungsmöglichkeit der Totengeister, wenn man will, um umgehende Tote.

Sehr deutlich von Wiederherstellung des toten Körpers reden auf den ersten Blick die sog. *Wiederbelebungs-texte*. Sie gehören vorzüglich dem Ideenkreise an, wonach der Verstorbene als ein zweiter Osiris gilt. Wie dessen zerstreute Glieder von den Göttern einst wieder zusammengesetzt wurden, sodaß er wieder zu neuem Leben erstand, allerdings nicht mehr, wenigstens für die Dauer, auf der Erde, sondern in der Unterwelt, so heißt es auch von dem Toten, daß Nut, die Himmelsgöttin, die Mutter des Osiris (oder zuweilen auch andere Götter wie Geb und Horus), ihm den Kopf ansetzt, ihm den Nacken festigt, ihm die Glieder verbindet, ihm das Herz wieder in den Leib bringt, das bei der Mumifizierung offenbar herausgenommen wurde, usw.¹⁾ Besonders erwähnt sei hier ein Spruch für das Erheben des Bettes²⁾: „Ich habe dein Fleisch dir gegeben, ich habe dir deine Knochen zusammengerafft, deine Glieder zusammengesetzt. Die Erde, die an deinem Fleisch ist, schüttele ab! Du bist Horus im Ei.“ Aber dabei handelt es sich offenbar um nichts weiter als um die Beschreibung der Mumifizierungsarbeit bzw. um nicht mehr verstandene Reminiszenzen an die älteste Zeit, wo die Leiche ohne Sarg begraben wurde, im Sande zerfiel und einzelne Glieder gar von den Wüstentieren wieder herausgewühlt wurden³⁾. Der Verstorbene kann eben nur dann im Jenseits die volle natürliche Gebrauchsfähigkeit seines Körpers erlangen, wenn er im Grabe die rechte Zusammensetzung hat. Die Zaubersprüche, die diese bewirken sollen, behält man auch dann

¹⁾ Pyr. 826—829, 832—836 (s. Rusch, Nut, S. 9 f.); Pyr. 286, 654, 980; Totb. 78, 43—44; 99, 6—8; 133, 4; Morgan, Ombos I 39, 66. Auf manche dieser Stellen hat mich P. K r o p p freundlich aufmerksam gemacht.

²⁾ Totb. 170.

³⁾ H. K e e s, Totenglauben, 38 ff. Die Idee der absichtlichen Zerstückelung der Leiche lehnt K. entschieden ab.

noch bei, wo der Sarg die Zerstreuung der Glieder verhindert. Nach dem Abydosritual cap. 16 wird der Tote mit der Salbe gefüllt, die aus dem Horusauge kommt¹⁾, damit durch sie die Knochen vereinigt werden.

„Wiederbelebung“ des Toten ist auch notwendig, damit er die täglich oder zeitweise wiederkehrenden Opfer und Totenspenden in Empfang nehmen kann. Dabei wird er aufgefordert, sich von der linken Seite zu erheben und sich auf die rechte zu legen, um die vorgesetzten Speisen überhaupt zu sehen²⁾. Um sie zu genießen, ist sozusagen eine vollkommene Toilette des Toten nötig: der Staub muß weggewischt werden von seinem Gesicht, die Glieder müssen in guter Ordnung sein. „Steht auf, ihr Bewohner der Gräber, löset eure Bande, wirf ab den Staub von deinem (!) Gesicht! Erhebe dich von deiner linken Seite, lege dich auf die rechte Seite! Erhebe dein Gesicht, daß du siehst das, was ich dir getan habe. Ich bin dein Sohn, ich bin dein Erbe“ ruft der Priester dem Toten im Grabe zu, wenn er seine Opfer bringt³⁾. Ja man denkt sich, daß auch Sarg und Grab irgendwie geöffnet sein muß, wenn der Verstorbene an die in der Vorkammer vor dem unzugänglichen Grab-

¹⁾ Pyr. 1801.

²⁾ In einem alten Opferritual aus den Pyramidentexten wird dies Umdrehen umständlich geschildert, s. A. Rusch, ÄZ 53 (1917), S. 75—81. Der Text ist nach R. in seiner ursprünglichen Gestalt vorosirianisch, jedenfalls vor der 4. Dynastie anzusetzen, wo man den Toten noch nicht als Osiris dachte. Die Notwendigkeit des Umdrehens erklärt R. wenigstens für die älteste Zeit daraus, daß der Tote, den Körper in Süd-Nordrichtung auf der linken Seite, also mit dem Gesicht nach Westen lag; der Ausgrabungsbefund bestätige diese Lage für die vor- und frühdynastische Zeit mit geringen Ausnahmen. Der Opferer kommt von Osten, also von rechts, infolgedessen muß der Tote, wenn er die dargebrachten Opfer gebrauchen will, sich umwenden. Später, von der 4. Dynastie ab, habe man der Leiche, die auch weiterhin noch auf der linken Seite lag, die Nord-Südrichtung gegeben, sodaß also das Gesicht nach Osten gewendet war und eine Umwendung unnötig wurde. Die Sprüche mit der Aufforderung zur Umwendung sind aber geblieben; Kees, Totenglauben, 24 f.

³⁾ Pyr. 1878/79; vgl. Grab des Aj, Mémoires de l'Institut français au Caire p. 39, 68.

schacht aufgestellten Speisen gelangen soll. Der Priester versichert deshalb dem Toten, wenn er seine Gaben bringt: „Deine Beine sind zusammengefügt, deine Glieder sind (wieder)hergerichtet, deine Unreinheiten sind abgewaschen, deine Bande sind gelöst, dein Grab ist geöffnet, dein Sarg ist aufgebrochen“¹⁾. In Wirklichkeit dachte man nicht daran, das Grab zu öffnen, noch auch daran, daß der Tote im eigentlichen Sinn es verlassen könne; deshalb stellt man als Vertretung des im verschlossenen Grabe Ruhenden in den Mastabas eine Statue desselben in den sog. *Serdab*, einen kleinen vermauerten Raum neben der Opferkammer, mit dieser häufig durch einen schmalen Spalt verbunden — in Gräbern von anderer Form wird sie in irgend einer Weise sonst angebracht —, damit der Tote so gewissermaßen in effigie seiner Verehrung beiwohnt und Speisen- und Opferduft zu riechen bekommt²⁾. So kann dann der Priester, oder wer sonst die Totenopfer bringt, den Verstorbenen auch ohne viel Umschweife auffordern, sich zu erheben und sein Brot und Bier zu nehmen³⁾. Von vornherein muß aber die Leiche zum Genuß der Opferspeisen befähigt werden schon bei der Bestattung und zwar durch die Zeremonie des Mund- und Augenöffnens. Diese besteht darin, daß zweimal mit kleinen Queräxten und einmal mit einem Meißel das Gesicht des Toten berührt und vom Sem(-Priester) Mund und Augen mit dem kleinen Finger geöffnet werden⁴⁾, bevor die Leiche völlig hergerichtet, beräuchert, gesalbt und mit Kopftuch, Binden und übrigem Zubehör versehen wird. Wie verkehrt es wäre, in diesen Dingen Symptome eines Auferstehungsglaubens finden zu wollen, zeigt der Umstand, daß die gleiche Zeremonie auch an den Götterbildern bei ihrer Einweihung voll-

¹⁾ Pyr. 2008/9; vgl. J. H. Breasted, *Development of religion and thought in ancient Egypt*, 1923, p. 58.

²⁾ Erman, *Rel.*, S. 131 f.

³⁾ Pyr. 837; 841; 858/9; u. ö.

⁴⁾ Erman, *Rel.*, S. 134; neuerdings handelt darüber A. M. Blackman, *The rite of opening the mouth in ancient Egypt and Babylonia*, *Journal of Egyptian Archaeology* 10 (1924), p. 47—59. (mit 5 Abb.); vgl. ferner Kees, S. 52.

zogen wurde, daß auch die ägyptischen Götter, die doch als Lebende im besten Sinne gelten, täglich vom Priester erweckt werden müssen, bevor sie verehrt und mit Opfern bedacht werden können. Noch in römischer Zeit besteht nach Porphyrius¹⁾ dieser Brauch: Die Statue des Gottes, welche die Nacht hindurch im Heiligtum verschlossen war, wird am Morgen den Gläubigen wieder enthüllt, das heilige Feuer wieder angezündet; unter Hymnen- und Flötengesang werden Libationen dargebracht; schließlich erweckt der Priester, auf der Schwelle stehend, den Gott, indem er ihn in der Muttersprache der Ägypter anruft. Es handelt sich freilich hier nur um das Erwachen am Morgen, das die Götter ebenso nötig haben wie die Menschen. Aber ähnlich wird auch die an den Toten im Grabe gerichtete Aufforderung, aufzustehen und das Opfer in Empfang zu nehmen, nur aufzufassen sein als die an den Gast gerichtete Einladung, die vorgesetzten Speisen sich schmecken zu lassen, hier nur der Lage des Toten angepaßt. Sie hat mit Totenauferstehung im eigentlichen Sinne nichts zu tun.

Ein Aufwachen aus dem Schlafe bezweckt offenbar auch die Auferweckung des Eken in Totb. 99²⁾). Hier spricht der Tote zum Fährmann: „O du, der hinter sich schaut, wecke mir den Eken auf, wenn du kannst (wörtlich: wenn du Leben hast).“ Die öfter wiederholte Aufforderung hat den Erfolg, daß schließlich (Abschnitt 10) Eken aufgewacht ist und fragt: Was ist? Ich schlief doch.

Selbst das Bild auf Tafel 9 des 1. Papyrus Rhind³⁾ führt keineswegs über die alten Anschauungen hinaus. Man hat darin mit Unrecht die „Auferstehung des Toten“ erblicken wollen. Der Verstorbene liegt auf einer Bahre und reckt die Hände empor. Isis und Osiris, merkwürdigerweise auch die Mumie, befinden sich in der Nähe. Der Text gibt an: „So versetze (Osiris den Toten) unter die Belohnten;

¹⁾ De abstin. IV 9 (ἐγείρεται); s. F. Cumont-Gehrig, Die oriental. Religionen im römischen Heidentum², 1914, 112. 271 f.

²⁾ H. Grapow, Urk. d. ägypt. Altertums, V 3, S. 148 ff., Übersetzung S. 57; Eken nach G. sonst unbekannt; Beinamen des Osiris?

³⁾ ed. Möller, 1913, S. 40 f.

möge seine Seele zum Himmel steigen mit ihrer (der Belohnten) Seele!“ Wir haben also hier die alte Vorstellung, daß der Tote zu den Verklärten gehört und seine Seele zum Himmel emporfährt, im Bilde veranschaulicht. Eine Auferstehung im Sinne der vollen Wiederbelebung des Leibes erwartete man jetzt wohl so wenig wie in der Pyramidenzeit.

Leipoldt¹⁾ hat auch die Totentaufe als Wiederbelebungsszeremonie in Ägypten in Betracht gezogen. Es handelt sich dabei um Ausgießen von Wasser über den Toten. L. findet die erste diesbezügliche Darstellung im Totenbuch des Jaja (18. Dynastie), die jüngste im Papyrus Rhind (9 v. Chr.)²⁾. Er muß selbst³⁾ zugeben, daß die Beischriften in der alten Zeit nur betonen, daß das Wasserausgießen der Reinigung des Toten dienen soll. Wenn er aber weiter sagt, nach dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang könne kaum zweifelhaft sein, daß die Taufe zugleich wiederbeleben soll, obwohl er diesen Gedanken deutlich erst im Papyrus Rhind ausgedrückt finden will, so ist dies nach dem von ihm beigebrachten Material allein nicht überzeugend. Gerade die Stelle im Pap. Rhind bringt darüber keineswegs Sicherheit, es scheint sich vielmehr auch hier in erster Linie um Reinigung zu handeln. Auf Grund reicheren Materials und viel ausführlicher hat neuerdings, wie ich erst nach Abschluß des Manuskripts sehe, H. Bonnet in *Angelos* I 103—121 (mit 8 Abb.) die Frage der Symbolik der Reinigungen im ägyptischen Kult überhaupt und im Totenkult im besonderen behandelt. Den Ausdruck „Taufe“ vermeidet er absichtlich. An Lebenden, Königen und Priestern — der König ist auch der oberste oder eigentlich alleinige Priester — vorgenommen, hat das Übergießen mit Wasser die Bedeutung eines rituellen Bades zur Erlangung der kultischen Reinheit, die für den Verkehr

¹⁾ Sterbende und auferstehende Götter, S. 35 f.

²⁾ Vgl. auch Abb. 2 bei Leipoldt nach Naville, *Das ägyptische Totenbuch* I, Tafel 123.

³⁾ S. 36. Die Taufe „für die Toten“ 1 Kor. 15, 29 scheint etwas anderes zu bedeuten.

mit den Göttern erforderlich ist (Abb. 1—3). Am Toten oder später an dessen Statue vorgenommen (Abb. 4—5), bedeutet es, wie die darauffolgende Bekleidung zeigt, zunächst nichts weiter als die gehörige Toilette, wie sie der vornehme Ägypter zu Lebzeiten zu machen pflegt. Auch der erst in der Fassung des NR bekannten, aber sicher viel älteren Zeremonie des Mundöffnens am Toten geht jeweils die Übergießung mit Wasser voraus, während sie im Ritual der Opfertafel, das auf die ganz alte Zeit zurückgeht, durch die Libation ersetzt ist (Abb. 6, S. 114 ff.). Auch hier ist der nächste Zweck die Reinigung, wie sie jedem Mahle, also auch dem Totenmahle vorauszugehen hat. In allen drei Formen verbindet aber die Symbolik, wie wir sie aus den Beischriften und Libationssprüchen kennen lernen, damit noch einen weiteren Zweck, nämlich den der Wiederbelebung, und zwar im Sinne der Wiedervereinigung der Glieder, von der immer im gleichen Zusammenhange die Rede ist. „Ausfluß, der aus dir hervorgegangen ist“, nennt der Ägypter das Wasser, das er dem Toten spendet, und setzt es also allem Anschein nach gleich mit den aus dem Körper gewichenen Säften, die ihm wieder zugeführt werden müssen, wenn er seine Glieder wieder gebrauchen will. Zuweilen hat man dafür auch die Bezeichnung „Ausfluß, der aus Osiris hervorgegangen ist“, d. i. wohl der Nil, dessen Wasser also an sich schon lebensschaffende Kraft zugeschrieben wird, nicht erst durch seine Gleichsetzung mit den Lebenssäften des Menschen.

Die doppelte Bedeutung als Reinigungsbad — ein Wannenbad kennt der Ägypter nicht — und Wiederbelebungsmittel hat die Symbolik des Wasserausgießens über den Toten zu allen Zeiten nebeneinander bestehen lassen. Es dient so doch auch als magisches Zaubermittel. Zu beachten ist dabei aber, worauf auch Bonnet S. 120 hinweist, daß der Tote ohnehin, auch wenn sein Leib erstorben ist und im Grabe ruht, fortexistiert, so wie der Gott ja auch außerhalb seines Bildes im Tempel sein Dasein hat. Wie aber durch ein besonderes, täglich zu vollziehendes Ritual Leben auch in das Gottesbild hineingezogen werden soll, so will

man durch magischen Zwang die das Fortleben sichernde Kraft auch in die Mumie hineinbringen. Trotz der ihm zugeschriebenen magischen Kraft wirkt also auch nach der Darstellung Bonnets das Wasserausgießen über den Toten keine Auferstehung, sondern will ihm nur behilflich sein, wie die Zeremonie der Gliedervereinigung, im Jenseits vor unliebsamen Verlegenheiten bewahrt zu bleiben und sich als Bürger des Totenreiches möglichst frei bewegen zu können.

Als Grundzug des ägyptischen Totenglaubens läßt sich wohl herausheben: Erhaltung und gewissenhafte Versorgung der Leiche im Grabe und jenseitiges Leben stehen in engstem Zusammenhang. Es kommt alles auf die ordnungsgemäße Erhaltung des Körpers an; ohne diese kann der Tote nicht glücklich werden. Bis zu einem gewissen Grade war dies auch in Babylonien so. Auch dort hat der Geist des Verstorbenen, der nicht begraben ist, keine Ruhe. Aber die besonders sorgfältige Konservierung und Zubereitung der Leiche hielt man dort doch nicht für notwendig; der Totengeist war also vom Körper doch nicht in dem Maße abhängig wie in Ägypten. Hier hängt „Auferstehung“ oder Wiederbelebung des Toten im letzten Grunde vom guten Willen der Hinterbliebenen ab, nämlich davon, daß sie die Leiche richtig behandeln, ihr ein richtiges sicheres Grab verschaffen, sie mit Nahrung und allem sonstigen Bedarf versehen, wozu auch die verschiedenen Formeln gehören, deren Kenntnis im Jenseits notwendig ist. Die „Wiederbelebung“ ist also in letzter Linie nicht das Werk der Götter, sondern der Menschen und zwar kommt sie zustande auf magischem Wege. Vernachlässigen die Hinterbliebenen den Toten und sorgen sie nicht für die entsprechenden Spenden und Opfer, so kann es geschehen, daß der Tote noch einmal stirbt¹⁾. So ist diese schon (S. 45) erwähnte Phrase wohl in manchen Fällen zu erklären. „Der, dem dies (Opfer) geschieht, dessen Seele

¹⁾ Pyr. 350, 657, 775, 810, 875, 1464, 1476; s. auch Florenz. Catalogue général (Schiap.) Nr. 1705 (später Sarkophag).

wird ewig leben und er wird nie wieder sterben in der Unterwelt“, heißt es Totb 130, 47. Es finden sich sogar eigene Sprüche, um nicht wieder zu sterben¹⁾. Zuweilen scheint allerdings das Fortleben auch nur auf das Fortleben des Namens bezogen worden zu sein, sodaß dann Sterben mit Vergessenwerden gleichzustellen wäre²⁾. Aber es ist auch in diesem Falle immer noch anders als nach Schiller bei den Griechen, für die der große Name noch fortlebt, auch wenn der Leib in Staub zerfallen ist. Für die Ägypter dauert auch der Name nicht länger, als der Leib in gutem Zustand erhalten ist.

Damit es dem Toten wohlgeht, muß sein Leib existieren, aber er muß nicht lebendig sein. Sind ja selbst die leblosen Statuen, die Uschebtis, die man dem Verstorbenen beigibt, trotzdem sie unbeweglich sind, schon durch ihre bloße Existenz imstande und hinreichend, dem Toten im Jenseits seine Arbeit abzunehmen und unangenehme Geschäfte für ihn zu erledigen. Das Wiederbeleben kommt in Ägypten auf Totenkult und Magie hinaus, gründet sich aber nicht auf einen klaren lebendigen Auferstehungsglauben. J. H. Breasted³⁾ hält es nicht einmal für korrekt, den Ägyptern — er behandelt allerdings nur die Zeit bis zum 25. Jahrhundert — den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zuzuschreiben, die strikte als Unvergänglichkeit (*imperishability*) erklärt werden könnte, oder von einer Unsterblichkeitsidee zu sprechen, eben weil alles vom Zustand des Leichnams abhängig ist. In dieser Allgemeinheit ist dies Urteil aber wohl doch nicht richtig. Das irrationale Moment, das jede Religion bis zu einem gewissen Grade besitzt, ist in der ägyptischen, wie bereits angedeutet wurde, besonders stark. Man hat sich nicht die Mühe gemacht, Widersprüche, die sich aus örtlich und zeitlich bedingten Verschiedenheiten der religiösen Auffassung ergaben, zu beheben und auszugleichen, man ließ sie fried-

¹⁾ Totb. 44; 176; vgl. 164, 14—16.

²⁾ Pyr. 1810 ff.

³⁾ Development of religion and thought in ancient Egypt, ² 1923, S. 61.

lich nebeneinander bestehen, verwob sie vielmehr zu einem bunten Allerlei. So hat man gewiß ungeachtet der Vorstellung, daß die Existenz im Jenseits von der des Körpers abhängig ist und infolgedessen unter Umständen ein Ende haben könnte, und trotz mancher Äußerung tiefsten Pessimismus wenigstens auch die Anschauung gehabt, daß das Leben nach dem Tode ewig und unvergänglich sei wie das der Götter und Sterne, unter die man die Verklärten, zum mindesten die Könige und die Vornehmen, ja gerade in der alten Zeit gerne eingereiht hat.

5. Osiris.

Die wichtigste ägyptische Totengottheit wird seit der 5. Dynastie Osiris. Er ist der Herrscher der „Westlichen“, der König des Totenreiches, ja der Tote selbst wird ein Osiris. Diese etwas sonderbare Auffassung findet ihre Erklärung in der Osirismythologie. Der Mythos besagt kurz folgendes¹⁾: Osiris, Sohn des Geb (Erde) und der Nut (Himmel), Bruder und zugleich Gatte der Isis, König von Ägypten, wird von seinem Bruder Seth getötet. Isis sucht die Leiche lange vergebens; endlich wird sie im Wasser, wohin sie der Mörder geworfen hatte, gefunden und, von Re eigens dazu geschickt, kommt der Gott Anubis, sie zu bestatten. Er fügt die einzelnen zerstreuten Teile der Leiche wieder zusammen; man tut an ihr überhaupt alles, was sonst die Ägypter an ihren Toten zu tun pflegten. Isis aber fächelt dem toten Gatten Luft zu mit ihren Flügeln und verschafft ihm dadurch wieder eine Art Leben; er hebt den Arm und reckt das Haupt²⁾. Freilich wie sein früheres Leben auf Erden ist es nicht mehr, er lebt und herrscht jetzt im Totenreich. Er ist aus einem König über Lebende der König der Toten geworden. An seine Stelle auf Erden tritt sein nachgeborener Sohn Horus, mit dem Isis, in Gestalt eines Sperbers auf der Leiche des Osiris sitzend, schwanger geworden war³⁾. Horus verliert später im Kampfe gegen

¹⁾ Vgl. E r m a n, Rel., S. 36; ders., Lit., S. 187; K e e s, 190 ff.

²⁾ Vgl. die Darstellungen bei M a r i e t t e, Dendera IV 68 ff.; 88 ff.

³⁾ Pyr. 154; Mariette, Dendera IV 88. 90.

Seth sein Auge, von Thot wird es aber wieder hergestellt und Horus gibt es seinem Vater zu essen, der dadurch be-seelt, lebend und mächtig wird¹⁾. Nach anderer, wohl älterer Anschauung ist es sein Vater Geb, der die Leiche des Osiris reinigt (Pyr 626; 1627), ihm den Kopf ansetzt (Pyr 639; 840; 843), ihm seine Augen gibt und dadurch sein Gesicht öffnet (Pyr 583) und ihn auf seinen Thron setzt (Pyr. 576; 649)²⁾. Bei keiner der drei angegebenen Formen der Wiederbelebung des Osiris aber wird eigentlich das wieder zustande gebracht, was vorher gewesen ist. Osiris gehört eben doch jetzt endgültig dem Totenreiche an. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß er im Unterschied von den übrigen Göttern häufig als Mumie dargestellt wird. Der Weg, auf dem er zu diesem neuen Leben gelangt, ist zudem doch auch der magische: Luftzufächeln, Genuß des Horusauges, Zusammensetzen der Glieder.

Beachtenswert ist in dieser Beziehung trotz der späten Zeit, aus der sie stammt, die Erzählung Diodors, daß Isis durch das Kraut der Unsterblichkeit³⁾ ihrem Sohn Horus (offenbar eine Verwechslung mit Osiris), der, von den Titanen überwältigt, tot im Wasser gefunden wurde, nicht nur das Leben zurückgegeben und ihn auferweckt⁴⁾, sondern ihn auch der Unsterblichkeit teilhaftig gemacht habe. Derselbe Horus wird nach Diodor (I 25, 7) als Apollo erklärt, und man sagt von ihm, daß er von seiner Mutter Isis⁵⁾ in der Kunst des Heilens und Wahrsagens

¹⁾ Pyr. 145 und 15; Erman, Rel., 37.

²⁾ s. Rusch, Osiris, S. 16. Nach späterer Anschauung befindet sich der Leib des Osiris in Dendera, der Kopf in Abydos, das Herz in Athribis, Rückgrat und Phallus in Memphis, die Füße in Theben (nach einem Text am Tempel von Dendera, s. V. Loret in RT 1882, 43 ff.; 1883, 21 ff.; 1884, 85 ff.).

³⁾ τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον, Diodor ed. C. Müller I 25, 6. Baudissin, Adonis und Esmun, S. 341 f. weist darauf hin, daß Ignatius von Antiochien den gleichen Ausdruck vom christlichen Abendmahl gebraucht.

⁴⁾ ἀναστῆσαι δοῦσαν τὴν ψυχὴν.

⁵⁾ Diese ist die Erfinderin vieler Arzneien und in besonderem Maße Heilgöttin, Diodor I 25, 2 f.

unterrichtet, sich durch seine Weissagungen und Heilungen als Wohltäter der Menschheit erwiesen habe. Man sieht daraus, wie gerade in Magie und Heilkunst erfahrene Götter auch gern mit Wiederbelebung und Auferstehung in Zusammenhang gebracht werden. Nach der von Diodor wiedergegebenen Auffassung sind Heilung und Wiederbeleben verwandte Dinge, welche einem und demselben Gott zukommen.

Osiris war, bevor er in Ägypten allgemeine Anerkennung fand und zum Totengott überhaupt wurde, wohl längst als Lokalgottheit von einiger Bedeutung. Sein Mythos in der Gestalt, wie er in Ägypten geläufig war, hat ohne Zweifel einen stark ätiologischen Charakter und soll die theologische Begründung liefern für die üblichen Leichengebräuche und den Totenglauben.

Daneben aber ist von besonderer Wichtigkeit für die Beurteilung der Wiederbelebung oder Auferstehung des Osiris, daß er mit dem Nil und der von diesem ja ganz abhängigen Vegetation in engstem Zusammenhang steht. Osiris ist auch Vegetationsgott, er ist Nilgott, er ist selbst der neue Nil, der mit seiner Überschwemmung das erstorbene Leben in der Natur wieder neu schafft. Diese Auffassung findet sich bereits in den Pyramidentexten¹⁾ angebahnt, sie ist in der späteren Zeit (NR) besonders betont worden und entspricht der auch sonst gemachten Beobachtung, daß Vegetationsgötter gern als auferstehende Gottheiten betrachtet werden. Zunächst ist der tote Osiris selbst, nach einer Vorstellungsreihe wenigstens, im Nilwasser gelegen und geht daraus lebend wieder hervor. Bald aber ist der Nil das Geschenk des Gottes. Nach einer Abbildung auf der Innenseite des sogen. Hadrianstores auf der Insel Philae, wo sich das Abaton, das Osirisheiligtum des nubischen Gaues mit dem linken Bein des Gottes als Reliquie befand, entstehen die beiden Quellen des Nil, indem Osiris aus zwei Krügen Wasser ausschüttet; ein anderes Bild zeigt, wie aus dem linken

¹⁾ Vgl. die Stellen bei Rusch, Osiris, S. 14, Anm. 2.

Schenkel des Gottes die zwei Nilquellen hervorkommen¹⁾. H. Junker bemerkt, daß die Gleichsetzung des Nil mit Osiris nicht etwas Gelegentliches oder Theoretisches sei, sondern daß sie den ganzen Gang der „Mysterien“ und Riten im Abaton beeinflusst habe²⁾. Sterben und Auferstehen des Gottes in diesen „Mysterien“ ist eben das Versiegen und Wiederanschwellen des Nil, durch welches Vergehen und Wiedererstehen der Vegetation verursacht wird. So ist klar, wie der Nilgott zugleich Vegetationsgott (Korngott, Weingott, Baumgott) ist oder wird. In beiden Rollen ist er auch den späteren griechischen Schriftstellern, besonders Plutarch, noch bekannt³⁾. Die Verbindung des Charakters als Totengott mit jenem als Vegetationsgott ist hergestellt in jenen späten Darstellungen, auf denen man einen Baum oder ein Kornfeld aus der Leiche des Osiris hervorsprossen sieht; gelegentlich stellt man neben dem Toten, der wieder leben soll, ein Bett mit einer Getreideleiche in der Gestalt des Osiris auf⁴⁾.

Die Auffassung des Osiris als Nil- und Vegetations- und dementsprechend als Auferstehungsgott kommt je länger, desto mehr in den sog. Osirismysterien⁵⁾, zum Vor-

¹⁾ H. Junker, Das Götterdekret über das Abaton, S. 37 ff. (Wiener Akad. d. Wissensch., Bd. 56 Nr. 4, 1913); dort weiteres über Osiris = Nil. ²⁾ ebenda S. 39.

³⁾ Verzeichnis der einschlägigen Stellen bei Th. Hopfner, Fontes historiae religionis aegyptiacae 885 f.; s. auch Greßmann, Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen, 1923, S. 35 (AO 23, H. 3). Nach Plutarch, de Is. et Os. c. 13 regierte Osiris 28 Jahre als König, lehrte die Ägypter Kornbau sowie Obst- und Weinkultur; sein Fest wird drei Tage im Herbst, vom 17.—20. Athyr = 13.—16. November, gefeiert. Die Aufrichtung des Ded-Pfeilers (Plutarch, ebenda c. 15) will Greßmann (ebenda S. 36) nicht auf die Auferstehung oder Wiederbelebung des Gottes bezogen wissen, sondern sie zum Zwecke der Totenklage ähnlich wie im Attisdienst erfolgt sein lassen.

⁴⁾ S. A. Wiedemann, AO II 2 S. 19; Greßmann a. a. O. Abb. 5; vgl. auch die Darstellungen von Philae und Dendera (Mariette, Dendera IV pl. 65 f., 68—72, 88—90); Erman-Ranke, Ägypten 308, Abb. 139.

⁵⁾ A. Rusch, Ein Osirisritual in den Pyramidentexten, ÄZ 60 (1924), S. 16—39, möchte nur dann von Mysterien reden, wenn

schein. Auf die von Philae wurde bereits hingewiesen. Dort gilt der Gott als Spender des Nil bzw. als Nil selbst. Näheres über den Ritus wissen wir nicht. Im Ritus von Abydos dagegen scheint man sich, soweit sich das erkennen läßt, noch mehr an die alte einfache Form der Sage gehalten zu haben, die zunächst keine direkte Beziehung zur Vegetation sucht. Wir kennen diesen Ritus allerdings nur lückenhaft — im ganzen sind es nur 24 zum Teil beschädigte Zeilen — für die Zeit Sesostri III. (1887—49) nach einem Denkstein des Oberschatzmeisters Ichernofret, jetzt im Berliner Museum¹⁾. Den Vorgang bei der Feier hat man sich nach Schäfer unter Zuhilfenahme verschiedener Erklärungen und Ergänzungen (in []) ungefähr so zu denken:

1. Auszug des Schakalgottes Upnaut als Vorläufer des Osiris (Z. 17).
2. Osiris fährt als siegreicher König einher; [sein Tod; Auffinden seiner Leiche; große Totenklage] (Z. 18).
3. Ausfahrt des Thot zu Schiff, [um die Leiche zu holen] (Z. 18); Beisetzung in Paker (Z. 19—20).
4. [Seth und seine Genossen] die Feinde des Osiris [von Horus] auf dem Wasser von Nedit besiegt (Z. 21).

der Zweck dieser Feiern wäre, auch dem Zuschauer etwas zu vermitteln. R. ist überzeugt und macht es durch seine Abhandlung wahrscheinlich, daß schon zur Zeit der 5. Dynastie im Kultus des Osiris zur Rezitation der überlieferten Sprüche und Litaneien auf den Gott auch entsprechende Handlungen vollzogen wurden, wie das Schlachten der Feinde durch Thot oder Horus, das Zerschneiden des Opfertieres, durch welches Seth dargestellt wird, die Begattung der Isis durch den toten Osiris, die Augen- und Mundöffnung, die Gliedervereinigung, die Reinigung, die Grablegung usw.; aber diese Handlungen sollen nicht, wie in den hellenistischen Mysterien, dem Zuschauer etwas vermitteln, sondern dienen dem Gotte selbst, den lebendig zu machen, zu rächen und zu erhöhen den Zweck dieses Kultes bildet (S. 39). Diese Unterscheidung wird ohne Zweifel richtig sein.

¹⁾ Vgl. H. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos, Leipzig 1904 (in Sethe, Untersuchungen zur Gesch. u. Altertumskunde Ägyptens, IV. Bd.); Kees, 349 ff.

5. Einzug des [zu neuem Leben erweckten] Osiris in seinen Tempel zu Abydos als „erster derer im Westen“ (Z. 22).

Wenn auch nach diesem Text gerade das Wichtigste, nämlich Tod und Auferstehung, nur angedeutet ist, so hat Schäfer doch wohl recht, wenn er darin „eine Schilderung der großen, unter Mitwirkung der Priester und vieler Laien veranstalteten Aufführungen“ erblickt, in denen „nach Art der mittelalterlichen Mysterienspiele (aber nicht der griechischen Mysterien) die Schicksale des Gottes, sein Leben, sein Sterben und seine Auferstehung dargestellt wurde“¹⁾. Bemerkenswert ist dabei die Wendung am Schlusse (Z. 22), daß der Veranstalter dieser Feier „das Herz der Bewohner des Ostens weit macht vor Freude, und Jubel bringt in die Bewohner des Westens (d. i. die Bewohner der Unterwelt), da sie die Schönheit der Neschemetbarke sahen“. Wenn nun auch daraus keineswegs etwa die Belebung der Toten als Zweck der „Mysterien“ erschlossen werden kann — auch von einem sakramentalen Akt im Sinne der hellenistischen Mysterienfeiern, durch den die Teilnehmer göttliches Leben erlangen, das Schicksal des Gottes an sich selbst erleben oder wenigstens die Anwartschaft darauf erhalten, kann nicht die Rede sein —, so werden sie doch nicht ganz dabei vergessen.

Ein Fest der Auffindung des Osiris (*inventio*) feierte man in Rom in der Kaiserzeit vom 28. Oktober bis 1. November, also einige Tage früher, als das bei Plutarch erwähnte ägyptische Fest stattfand, und zwar fast noch in derselben eben geschilderten Weise wie in Abydos zur Zeit der 12. Dynastie²⁾. Ein anderes Fest in Rom, *navigium Isidis* am 5. März, an dem die durch die Wintermonate unterbrochene Schifffahrt wieder eröffnet wurde, hat wohl auch den Mythos von dem im Wasser gefundenen und von Isis wieder belebten Osiris zur Grundlage³⁾. Zu Beginn unserer Zeit-

¹⁾ ebenda S. 20.

²⁾ F. Cumont-Gehrig, *Die orientalischen Religionen*, ² 1914, S. 114.

³⁾ ebenda S. 113.

rechnung war ja überhaupt der Kult des Osiris-Serapis in weiten Gebieten des römischen Reiches verbreitet.

6. Der Tote als Osiris.

Es hat sich gezeigt, daß sich in der ägyptischen Religion Mysterien, welche durch einen sakramentalen Akt ihren Gläubigen Teilnahme am göttlichen Leben, ja die Vergöttlichung selbst oder die Anwartschaft darauf gewähren, nicht nachweisen lassen. Mysten in dem gebräuchlichen Sinne gibt es infolgedessen, soweit wir sehen können, in Ägypten nicht. Dagegen ist es eine bis ins AR zurückgehende und namentlich im Totenbuch entwickelte Vorstellung, daß der Tote selbst Osiris wird oder ist, so wie man früher den toten König Re werden ließ. Das ist nicht bloß Gleichnis, die Gleichsetzung soll vielmehr die Wirkung haben, daß der Verstorbene als Verklärter eines seligen Lebens im Reiche der Westlichen sicher ist. Der römische Myste mochte vielleicht später unter griechischem Einfluß meinen, schon zu Lebzeiten durch Aufnahme in die Mysterien Osiris-Serapis zu werden und so die Unsterblichkeit zu erlangen. In den ägyptischen Quellen selbst ist diese Gleichsetzung mit Osiris auf den Toten und im AR sogar, wie es scheint, zunächst auf den König beschränkt. Wie und wodurch er Osiris wird, darüber ist man sich namentlich in der alten Zeit keineswegs klar; es geschieht wohl dadurch, daß man seine Leiche ähnlich wie die dieses Gottes behandelt¹⁾. In dieser Weise hat man dann die Osirmystik, wenn man den nicht ganz zutreffenden Ausdruck gebrauchen will, auf alle ausgedehnt, selbst auf verstorbene Frauen. Auch solche werden als Osiris bezeichnet²⁾. Da-

¹⁾ A. Moret, *Mystères Egyptiens*², 1923, S. 97 meint, die Gräber des AR zeigten, daß jeder, der ein Grab hatte, auch Eingeweihter (initié) in die osirianischen Riten, also Myste gewesen sei. Aber es ist nicht einleuchtend, woraus dies geschlossen werden müßte. Erst der Tote wird Osiris, nicht schon der Lebende.

²⁾ Nach den Inschriften des Sarges der R'j, der Amme des Gottesweibes I'hms Nfrt-irj (K. Sethe, *Urk. d. 18. Dynastie*, bearbeitet und übersetzt 1914, S. 40); ferner nach dem 1. Papyrus Rhind, ed. Möller.

gegen ist es wohl nicht richtig, daß man die verstorbene Königin Hatschepsut sogar als Gatten der Isis betrachtet habe, sondern der Text, der dies besagen soll, ist eben gedankenlos auf den Sarg mit einer weiblichen Mumie übertragen¹⁾).

Es wurde bereits bemerkt, daß Leipoldt²⁾ aus verschiedenen Darstellungen vom NR an, die zeigen, daß man Wasser über die Leiche ausgießt, die Zeremonie einer Totentaufe hat erschließen wollen, also eine Art Sakrament, das dem damit Versehenen die Wiederbelebung bewirken soll. Es wurde auch bemerkt, daß dies nicht so ohne weiteres zutreffend ist; das Wasserausgießen hat jedenfalls mit Mysterien nichts zu³⁾ tun.

Als eine in die diesseitige Welt zurückverlegte Totentaufe betrachtet Leipoldt³⁾ weiter den Teil des Krönungszeremoniells beim Regierungsantritt des Königs, in welchem an dem neuen Phrao nach seiner Vorstellung vor dem Hauptgott unter Assistenz der übrigen Götter die rituelle Reinigung durch Horus und Seth oder durch Horus und Thot oder einen anderen Gott vollzogen wird⁴⁾. Auch diese Zeremonie soll nach Leipoldt nicht oder nicht nur der Reinigung dienen, sondern ewiges Leben mitteilen⁵⁾. Indes selbst die Worte, die „der Gott des Westens“ zu Hatschepsut bei der Krönung spricht, indem er sie mit Wasser reinigt, können nicht so gedeutet werden. Sie lauten: „Ich reinige dich mit diesem Wasser allen Lebens und allen Glückes, aller Dauer, aller Gesundheit und Freude, damit du feierst sehr viele Jubiläen wie Re ewiglich“⁶⁾. Das sind nichts weiter als gute Wünsche für eine lange glückliche Regie-

¹⁾ Rusch, Nut, S. 59.

²⁾ Sterbende und auferstehende Götter, S. 35 ff.

³⁾ ebenda S. 48 f.

⁴⁾ H. Kees, Horus und Seth als Götterpaar, MVAG 28 (1923), 1. Heft, S. 23 ff.; Bonnet, Angelos I 106, Abb. 1.

⁵⁾ bzw. eine Neugeburt des Königs als Gott oder Gottessohn wirken. Dagegen aber mit Recht Bonnet, Angelos I 107 f.

⁶⁾ K. Sethe, Urk. der 18. Dynastie I, 4. Heft (1906), S. 242, 262 f.; vgl. ders., Urk. der 18. Dynastie, bearbeitet und übersetzt 1914, S. 121.

rung. Daß nach dem zugehörigen Bild die einzelnen Wassertropfen alle die Form des Zeichens für Leben haben und aus einem Krüge kommen, der dieselbe Form hat, ändert daran nichts. Man denkt dabei nicht an das jenseitige, sondern an das diesseitige Leben¹⁾. Darum ist es mir auch nicht wahrscheinlich, daß die in den Isismysterien der römischen Kaiserzeit, wohl schon unter griechischem Einfluß, an jedem Gläubigen vollzogene Taufe nur eine Verallgemeinerung dieser vermeintlichen ägyptischen Königstaufe, also auch eine Vorverlegung der alten Totentaufe in diese Welt sei, sodaß jeder Myste schon auf Erden mit dem Sakrament versehen werde, das dem Osiris zu neuem Leben verhalf²⁾. Daß es sich dabei um Isis- und nicht um Osismysterien handelt, soll nicht allzusehr betont werden, da beide vielleicht eng verwandt waren; aber diese Mysterientaufe stand doch mehr unter dem Gesichtspunkt der Ascese; sie war mit Bußübungen verbunden und fand z. B. auch im Winter im kalten Tiber statt. Die von Leipoldt sogenannte Taufe im Krönungsritual, die gar nicht zur eigentlichen Krönungsfeier gehört³⁾, hat augenscheinlich nur die Bedeutung eines rituellen Bades zu dem natürlichen Zwecke der zum Verkehr mit den Göttern — diese vollziehen ja die Krönung — erforderlichen kultischen Reinigung. Auch die Götter können ein Bad nicht entbehren. So badet denn auch der tote König in einem himmlischen See, um in korrekter Verfassung vor den Göttern zu erscheinen, wie der Gast zu einem Fest. Das besagt der Spruch Pyr. 519 (vgl. 1247): „N. (der König) hat sich im Binsenteich ge-

¹⁾ Noch weniger begründet ist die Meinung Morets, a. a. O. S. 97, die Initiation (Inthronisation) des Königs sei eine Nachahmung der Osirisriten, die der archaischen Zeit angehörten, obwohl sie in den Texten nicht beschrieben seien und nur im Vorbeigehen angedeutet würden.

²⁾ Leipoldt, a. a. O. S. 50 f. unter Hinweis auf Apuleius, *Metamorph.* XI 23 usw. Vgl. Angelos 1 (1925), S. 46 f., wo Leipoldt glaubt, die Darstellung einer bakchischen und eleusinischen Mysterientaufe nachgewiesen zu haben.

³⁾ Bonnet, *Angelos* I 106; über rituelle Waschungen des Königs s. auch W. Bissing, *ABAW.* 32 (1922), 1. Heft, S. 76 f.

reinigt, in dem sich auch Re gereinigt hat. Horus reibt ihm den Rücken ab, Thot reibt ihm die Füße ab.“ Also nicht einmal Osiris, sondern Re, der allmorgentlich sein Bad nimmt, ist das Vorbild des Badenden. Von Leben ist nicht die Rede. Leben wirkt ein Bad freilich auch, indem es, zumal im heißen Ägypten, erfrischt; aber das ist nicht Leben im eigentlichen Sinne, wie es Leipoldt verstanden haben will. Um einen sakramentalen Akt zur Übertragung himmlischer Kräfte handelt es sich nicht.

Diese Erklärung wird durch den archäologischen Befund bestätigt. Auf dem Türpfosten des während des Krieges von den Amerikanern freigelegten Badezimmers des Merenptah in Memphis¹⁾ steht die Inschrift: „König Merenptah, du wirst rein und glänzend durch diese Wasser des Lebens und des Wohlergehens.“ Auf dem Türsturz aber ist dargestellt, wie der Name des Königs von einem Falken, dem Gotte Horus, und einem Ibis, dem Gotte Thot, mit Wasser übergossen wird. Wäre es nicht das Badezimmer, wie es auch in Privathäusern sich findet, so würde man gewiß auch diese Szene, bei der gerade Horus und Thot beteiligt sind, als Mysterientaufe zur Erlangung ewigen Lebens deuten, so aber ist es klar, daß es sich lediglich um eine Prozedur der Körperpflege handelt. Der religiös gestimmte Ägypter denkt eben beim Gebrauch des Wassers unwillkürlich an Osiris und seine Geschichte. Inschrift und Darstellung sind etwa so zu verstehen, wie wenn heute in einer Wasserheilanstalt allerlei Bibelsprüche an den Wänden stehen, die irgendwie auf das Wasser Bezug haben, z. B. *Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris* (Jes. 12, 7), oder wenn das lateinische kirchliche Gebet vor Tisch schließt mit dem Wunsche: *Mensae caelestis participes nos faciat rex aeternae gloriae*. Niemand legt damit einer Wasseranwendung oder der Mahlzeit sakramentale Bedeutung oder übernatürliche Wirkung bei.

¹⁾ L. Borchardt in Ztschr. deutscher Architekten u. Ingenieure 17 (1922), Nr. 25; s. Leipoldt, S. 81; Bonnet, *Angelos* I 108 f.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Das Fortleben nach dem Tode stand dem Ägypter im großen und ganzen fest. Es spielt sich aber im Jenseits ab, auf die Welt kann der Tote trotz der Beziehungen, die zwischen Seele und Leib des Verstorbenen noch weiter fortbestehen können, doch höchstens nur als unsichtbarer Geist zurückkommen. Eine wirkliche Auferstehung auch des Leibes, auch nur eine zeitweilige, hat man nicht erwartet. Auch das neue Leben des getöteten und wieder belebten Osiris ist an die Unterwelt, an das Totenreich gebunden. Die Auferstehung, die er als Nil- und Vegetationsgott schafft oder selbst erlebt, ist die der wiedererwachenden Vegetation. Die Mysterien, richtiger Mysterienspiele, entbehren des sakramentalen Aktes und vermitteln den Teilnehmern oder Zuschauern, soweit wir sehen können, nichts, am allerwenigsten Unsterblichkeit oder göttliches Leben. Die Gleichsetzung des Toten mit Osiris soll ihn als verklärten Seligen, aber nicht als Auferstandenen kennzeichnen.

III. Die persische Religion.

1. Die Quellen.

Ihrem Ursprung nach wesentlich jünger und dem A. T. zeitlich näher stehend ist die persische Religion. Die Art ihrer Überlieferung namentlich in ihrer ältesten Form ist leider keine besonders gute und glückliche. An einheimischen Quellen kommt nur das Awesta, das heilige Buch der Parsen, in Betracht und einige vereinzelte Andeutungen der persischen Keilinschriften; dazu kommen verstreute Notizen griechischer Schriftsteller, angefangen von Herodot (5. Jahrhundert v. Chr.) bis Agathias (6. Jahrh. n. Chr.)¹⁾ und dar-

¹⁾ Näheres darüber Rapp ZDMG 19. 20; die griechischen und lateinischen Stellen zusammengestellt bei C. Clemen, *Fontes historiae religionis persicae*, Bonn 1920. Dazu ders., *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Gießen 1920; vgl. E. Stave, *Über den Einfluß des Parsismus*, S. 9 ff. Moderne Literatur über die persische Religion bei Chantepie de la Saussaye⁴ II, S. 199 f.

über hinaus. Sind die Nachrichten griechischer Schriftsteller über eine Religion, die ihnen örtlich und vielfach auch zeitlich fernlag, die sie nur halb und vom Hörensagen kannten, schon an sich nur von beschränktem Wert, so hat auch das Awesta erst sehr spät, nämlich in der Sassanidenzeit, die endgültige Form, in der es uns jetzt vorliegt, und sein kanonisches Ansehen erhalten. Zudem ist es nur in Bruchstücken auf uns gekommen. Was es enthält, kann älter sein und ist es zum Teil. Aber die Unterscheidung zwischen Altem und Neuem ist naturgemäß nicht immer leicht und so wird die Frage nach dem Alter der einzelnen Teile des Awesta keineswegs einheitlich beantwortet. Immerhin ist es in höchstem Grade wahrscheinlich, daß die Perser schon zur Zeit Alexanders des Großen eine religiöse Urkunde besaßen, deren Gedanken und Anschauungen auch in das spätere Awesta Aufnahme gefunden haben¹⁾.

Der älteste Bestandteil des Awesta sind die *G a t h a s*. Sie kommen für uns mit Rücksicht auf ihr Alter in erster Linie und mit Sicherheit in Frage. Es sind 17 metrisch gebaute Hymnen oder nach Bartholomae Verspredigten aus dem ersten Teil des Awesta, nämlich Yasna 28—34; 43—46; 47—50; 51; 53²⁾. Lagrange³⁾ hat zwar gemeint, der Verfasser der Gathas und Philo hätten zu gleicher Zeit ge-

¹⁾ B. Blochet, RA 21 (1924), S. 167 ff. vertritt die Anschauung, der Kanon des Awesta sei im 4. Jhdt. v. Chr. überhaupt im wesentlichen abgeschlossen worden (S. 173). Aber es fragt sich, ob der Vergleich der Liste der Völker des Perserreiches, wie sie Vendidad 1 gibt, mit jener, wie wir sie in der Grabinschrift des Darius I. in Naksch-i Rستم finden, als Beweis dafür ausreicht.

²⁾ Ch. Bartholomae, Die Gatha's des Awesta übersetzt, Straßburg 1905; die übrigen in Geldners Awesta-Ausgabe (Stuttgart 1889—95) enthaltenen Texte des Awesta sind übersetzt von F. Wolff, Awesta, die heiligen Bücher der Parsen, 1910, unveränderter Nachdruck, Berlin u. Leipzig 1924; früher schon J. Darmesteter, Le Zend-Avesta, Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique I—III, Paris 1892 f. (Annales du Musée Guimet 21 22, 24). Zur ganzen Frage vgl. Ch. Bartholomae, Zarathustra's Leben und Lehre, eine akad. Rede, Heidelberg 1924; A. Meillet, Trois Conférences sur les Gâthâ, 1925.

³⁾ RB 1904, S. 48, 198.

lebt und die Reform der persischen Religion im zoroastri-
schen Sinne sei in das 2. Jahrhundert v. Chr. zu setzen, wäh-
rend kein Wort der Achämenideninschriften aus dem Rahmen
der alten (vorzoroastriischen) Naturreligionen herausfalle
oder einen Zoroastrier verrate, indem z. B. Darius zwar
den Ahuramazda als den größten der Götter anerkenne,
daneben aber auch andere zulasse. Aber er ist doch mit
seiner Ansicht allein geblieben. Schon Darmesteter¹⁾,
nach dessen Meinung das Awesta mit fremden, neuplatoni-
schen und jüdischen Elementen durchsetzt ist, deren Züge
nach ihm selbst die ältesten Teile an sich trügen, hatte
doch zugegeben, daß es im wesentlichen die Religion der
Achämeniden enthalte (Redaktion zwischen 1. Jhdt. v. Chr.
und 4. Jhdt. n. Chr.). Hingegen weist Bartholomae
darauf hin, daß die altertümliche Sprache der Gathas eher
ein noch höheres Alter als 900 v. Chr. vermuten lasse,
während im 6. Jahrhundert die Mazdareligion bereits persi-
sche Staatsreligion gewesen sei²⁾. Nach ihm gehen die
Gathas auf Zarathustra selbst zurück³⁾. Wann er gelebt
hat, ca. 1000 v. Chr., wie E. Meyer, oder um 900, wie
Ch. Bartholomae annimmt, oder erst um 600, wie man
nach einheimischen Quellen berechnet hat⁴⁾, oder noch
50 Jahre später, wie neuestens J. Hertel⁵⁾ plausibel
machen will, ohne freilich Beifall zu finden, ist für uns
hier von geringerer Bedeutung. Soviel dürfte sicher sein,
daß die Entstehung des Mazdaismus in einer so frühen
Zeit liegt, daß eine Berührung mit der israelitischen Re-
ligion und ein etwaiger Einfluß auf deren Auferstehungs-
lehre von vornherein nicht ausgeschlossen erscheint. Auch
die außerhalb der Gathas im Awesta niedergelegten Ge-
danken können zum Teil wenigstens recht wohl älter sein

¹⁾ III p. VI.

²⁾ Zarathuſtra's Leben und Lehre, 10 f.

³⁾ ebenda S. 6.

⁴⁾ Vgl. Jackson, Zoroaster The prophet of ancient Iran,
New York 1899, p. 174 ff. (mit Berufung auf West und Geldner).

⁵⁾ Die Zeit Zoroasters, 1924; weitere Literatur über diese Frage
findet sich verzeichnet OLZ 28 (1925), Sp. 539.

als ihre schriftliche Fixierung und dürfen wohl gelegentlich mit Recht, wenn nicht zum Beweis, so doch zur Erklärung älterer Anschauungen verwendet werden.

2. Der Jenseitsglauben überhaupt.

Über das Schicksal des Menschen nach dem Tode hatten die Mazda-Verehrer im großen und ganzen folgende Meinung: Die Seele des Verstorbenen bleibt noch drei Tage in der Nähe des Körpers, dann fällt über ihr Los die Entscheidung. Wenn die guten Werke überwiegen, gelangt die Seele schon nach den Gathas (Yasna 34, 6; 51, 15) in das „Haus des Lobes“, ist bei Mazda und den guten Geistern. Bei wem aber das Gute, das er geübt hat, geringer ist als das Böse, dessen Seele bekommt ihren ständigen Aufenthalt angewiesen in der Welt der „Drug“ (Lüge), d. i. in der Hölle (Yasna 46, 11). Daneben gibt es noch einen besonderen „Ort der Gemischten“ für diejenigen, bei welchen sich das Gute und Böse, das sie getan haben, „mischt“, d. i. sich die Wage hält. Auch dieser Ort findet sich in den Gathas wenigstens schon angedeutet (Yasna 33, 1; vgl. 48, 4)¹⁾. Nach späterer Darstellung (Vendidad 19, 27 ff.; Artâ Virâf 5, 5) wird an der Brücke Cinvat ein besonderes Gericht über jede Seele gehalten; sie muß die Brücke überschreiten, für den Gerechten wird sie dabei neun Lanzen breit, für den Sünder so schmal wie Messerschneide²⁾. Die Seele des Gerechten wird von ihrem eigenen Gegenbild, das ihr in Gestalt eines schönen Mädchens entgegenkommt, in Empfang genommen und an ihren Bestimmungsort zu den übrigen Seligen gebracht (Yast 22, 9 f.; Vendidad 19, 30), den Gottlosen aber trägt ein stinkender Wind zu Ahriman und den bei ihm versammelten Ungerechten (Yast 22, 19). Bemerkenswert bei dieser Entscheidung ist ein Umstand, der auf ein hohes Alter der Vorstellung hinweist, daß alle guten Werke gewogen

¹⁾ Vgl. auch Darmesteter I, S. 244^a.

²⁾ Dinkard IX 20, 3; vgl. Artâ Virâf 5, 1; Darmesteter II 269, Anm. 74; 270, Anm. 83.

werden gegen alle schlechten, daß also, im Gegensatz zu Ezechiel (c. 18), nicht der Zustand beim Eintritt des Todes allein den Ausschlag gibt¹⁾. Das entspricht der Strafpraxis der alten Perser, wenn anders die Nachricht Herodots²⁾ richtig ist, daß man bei ihnen Diener oder Untergebene nicht für ein bestimmtes einzelnes Vergehen töte oder strafe, sondern dabei deren ganzes Leben in Rechnung stelle. Daß in den persischen Königsinschriften denen, welche sie erhalten oder zerstören, nur irdischer Segen und Fluch: langes glückliches Leben bzw. Unglück und plötzlicher Tod in Aussicht gestellt wird, ohne daß auf Belohnung oder Bestrafung nach dem Tode angespielt würde, bedeutet nicht, wie Lagrange³⁾ trotz aller Einschränkungen doch zu meinen scheint, daß die Perser damals eine solche noch nicht gekannt oder geglaubt hätten, ganz abgesehen davon, daß ihnen bei diesen Inschriften das babylonisch-assyrische Schema mit seinen herkömmlichen Formeln als Vorbild gedient hat.

Diese Entscheidung über das Schicksal des Menschen alsbald nach dem Tode ist nur eine vorläufige; nur die Seele, nicht auch der Leib ist daran beteiligt. Dieser wird, wie wenigstens für die spätere Zeit bezeugt ist, in den sogenannten Leichenturm geworfen, den man jeweils in der Nähe der Städte angelegt hatte, und so den aasfressenden Tieren preisgegeben. So löst er sich auf in die verschiedenen Elemente, Erde, Wasser usw. Schließlich soll aber auch der Leib teilnehmen an Strafe oder Seligkeit. Dazu ist die Auferstehung notwendig. Sie erfolgt, wenn der Endkampf zwischen gutem und bösem Prinzip ausgefochten wird, am Ende des Weltzeitalters von 12 000 Jahren, in dessen Verlauf sich die Weltgeschichte abgewickelt hat. Der Saoshyant („Heiland“), von einer Jungfrau geboren, die ihn, im See Kasava badend, aus dem in das Wasser gefallen Samen des Zarathustra empfangen hat, wird die Wiederherstellung der Welt und die Auferstehung

¹⁾ Lagrange RB 1904, S. 189.

²⁾ I 137; C. Clemen, Fontes, p. 6.

³⁾ RB 1904, S. 199 f.

der Toten wirken. Jeder wird auferstehen an der Stelle, an der er gestorben ist. Die Menschen werden alsdann ihre Bosheit selbst vor sich sehen und Gute und Böse werden unterschieden werden können wie ein schwarzes Schaf von einem weißen. Die Bösen werden sodann, jetzt mit ihrem Leib, drei Tage lang in der Hölle gepeinigt. Darauf folgt ein allgemeines Gericht: Alle Menschen müssen einen Strom geschmolzenen Metalls (Yasna 32, 6 f.) durchqueren, das auf die Sünder wirkt wie verzehrendes Feuer, auf die Gerechten wie warme Milch. Wer diese Feuerprobe bestanden hat, gilt als geläutert und erlebt die große Apokatastasis: Nach Überwindung des bösen Ahriman und seines Anhangs regiert Ahuramazda nunmehr allein und alles erfreut sich der ewigen Seligkeit auf der erneuerten Erde (vgl. besonders Bundahish 30, dazu unten S. 80 ff.).

Diese Lehre vom Weltende und was damit zusammenhängt, ist in ihren einzelnen Zügen gewiß zum großen Teil erst nach und nach ausgebildet. Von dem 12 000 jährigen Weltzeitalter, von der Versammlung der Toten und der Öffentlichkeit des Gerichts, von der hilfswisen Bestrafung während dreier Tage in der Hölle wissen die Gathas noch nichts¹⁾. Aber die eschatologischen Grundgedanken können und werden wohl alt sein, z. B. die Prüfung im geschmolzenen Metall findet sich auch schon in den Gathas angedeutet. Öfter ist es in diesem ältesten Teil des Awesta zum mindesten nicht klar, ob unter dem, was wir Himmel und Hölle zu nennen gewohnt sind, das Los zu verstehen ist, das die Menschen gleich nach ihrem Tode erwartet, oder das, welches ihnen erst am Ende der Welt zuteil wird und die Auferstehung zur Voraussetzung hat. Yasna 30, 8—10 z. B. ist wohl auf diese letzte Zeit nach der Auferstehung zu beziehen²⁾.

¹⁾ Söderblom, *La vie future*, p. 241.

²⁾ Vgl. zum Ganzen Stave, Über den Einfluß des Parsismus, S. 151 ff.; Söderblom, ebenda 336 ff. Dagegen ist H. Hübschmann, Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht (Jahrbücher f. prot. Theologie V (1879), S. 203—245) überholt und unzureichend.

3. Der Auferstehungsgedanke.

Betreffs der Frage, ob speziell der Auferstehungsgedanke bei den Persern alt ist, d. i. zum mindesten der Achämenidenzeit angehört oder nicht, gehen die Meinungen auseinander¹⁾.

Söderblom unterscheidet scharf zwischen Unsterblichkeit und Auferstehung. Nach ihm ist die Unsterblichkeit schon in den Gathas (Yasna 42, 4 f.; 43, 1 ff.) bereits ein gegenwärtiger Besitz, eine Belohnung der Frömmigkeit, die schon in diesem Leben beginnt, also schon die Fülle des irdischen Lebens in sich schließt und sich ins jenseitige hinübererstreckt (vgl. auch die spätere Stelle Yasna 40, 1 f.). Der Tod im vollen Sinne trifft somit nur der „Bösen“ (Yasna 29, 5). Erst im Pehlevi habe der Begriff der Unsterblichkeit die Bedeutung „himmlische Seligkeit“ angenommen. Was die körperliche Auferstehung anbelangt, so sei es kein Zweifel, daß sie im späteren Awesta (Yast 19, 89, vgl. 19, 11. 22 f.) gelehrt werde. In den Gathas finde sich nichts, was diese Lehre enthalte, aber auch nichts, was ihr widerspreche. Sie könne also sehr wohl ein Bestandteil der Theologie der Gathapriester gewesen sein, wenn sie auch in den uns erhaltenen Fragmenten der Gathaliteratur keine Gelegenheit hatten, davon zu sprechen. Wie sollte man sich auch das brennende Interesse der Frommen für das Weltende erklären, wenn sie nicht erwarteten, selbst und zwar durch die Auferstehung daran teilzunehmen²⁾.

¹⁾ Unter „alt“ verstehe ich im übrigen in der Hauptsache „in den Gathas enthalten“. Das Spätere soll nur als Erklärung dienen.

²⁾ La vie future 242. Es ist aber schon aus diesem Grunde nicht wahrscheinlich, wie Söderblom meint, daß der Auferstehungsgedanke, sobald er bei den Persern zur Annahme gelangt war, nur ein konstitutives Element ihres naturalistischen Glaubens an die endliche Erneuerung der Welt gewesen sei im Unterschied zum jüdischen Glauben, der das rein religiöse Gefühl zum Ausgangspunkt hatte. Lagrange (RB 1904, S. 194) betont demgegenüber mit Recht, daß die Auferstehungshoffnung und was damit zusammenhängt, auch bei den Persern ethischen Charakter hatte; selbst der schließlich gelehrtten Apokatastasis muß eine gewisse Läuterung vorausgehen.

Ähnlich ist W. Bousset¹⁾ der Ansicht, daß in den Gathas die Auferstehungslehre, wie es scheint, nicht mit voller Bestimmtheit nachzuweisen sei, hält sie aber doch für alt mit Rücksicht auf ihre Bezeugung durch Theopomp²⁾. Viel weitergehend hatte früher schon C. de Harlez³⁾ gemeint, erst im Pehlevi sei die *carnis resurrectio* vertreten, das ganze Awesta, nicht bloß die Gathas, kenne sie überhaupt nicht; selbst Yast 19, 89 handle es sich um eine geistige, nicht um die körperliche Auferstehung. Lagrange⁴⁾ bezweifelt, da er die zoroastrische Reform erst im zweiten vorchristlichen Jahrhundert stattfinden läßt, konsequenterweise auch die griechischen Nachrichten von einem persischen Auferstehungsglauben schon im 4. Jahrhundert oder hält sie wenigstens nicht für beweiskräftig. Sonst müßten, meint er, auch die Gathas davon sprechen. Scheftelowitz⁵⁾ ist der Ansicht, daß in den ältesten Teilen des Awesta der Auferstehungsglaube aus dem Grunde keinen Platz habe und nicht vorhanden sein könne, weil bereits vor dem Weltgericht am Ende alle verstorbenen Gläubigen an dem Gottesreiche, an dem das Leben rein materialistisch gedacht sei, teilnahmen. Da die Seele zudem unmittelbar nach dem Tode schon gerichtet werde, sei eine Auferstehung zum Zwecke des Gerichts nicht notwendig, stehe dazu sogar im Widerspruch. Die Idee der Totenerweckung könne daher nur sekundär sein, und es sei verständlich, daß sie sich erst in den jüngsten Partien des Awesta finde⁶⁾.

Daß ein doppeltes Gericht an sich auffallend ist, ist gewiß richtig. In der christlichen Lehre haben wir dieselbe Erscheinung. Aber zwischen dem ersten „besonderen“ und

¹⁾ Religion des Judentums², S. 582¹.

²⁾ s. unten S. 74f.

³⁾ Les origines du Zoroastrisme, JA 12 (1878), S. 291 ff.; vgl. Söderblom, S. 242.

⁴⁾ RB 1904, S. 191 ff.

⁵⁾ Die altpersische Religion und das Judentum, 1920, S. 194 ff.

⁶⁾ F. Schwally, Leben nach dem Tode, S. 149 ff. und A. Dillmann, Atl. Theologie, S. 403 f. sind der Ansicht, daß die eigentliche Auferstehungslehre bei den alten Persern, wenn sie auch vorhanden gewesen sein mag, doch keine große Rolle gespielt habe.

dem letzten allgemeinen Gericht ist auch nach persischer Auffassung ein Unterschied. Das erste entscheidet über das Schicksal der Seele im Zwischenzustand, in dem sie eben vom Leibe getrennt ist, das zweite große stellt sich dar als eine Episode in der endgültigen Vernichtung der Macht des Bösen. Die Auferstehung erfolgt auch nicht nur und wohl nicht in erster Linie zum Gericht, sondern zur Teilnahme am Gottesreich der Seligkeit, das eben erst am Weltende beginnt; gerade weil dies aber auf der Erde seine Stätte hat und das Leben in demselben analog dem vor dem Tode rein materiell gedacht ist, muß der Leib wieder belebt werden. Allerdings ist zuzugeben, daß als Teilnehmer an der zukünftigen Heilswelt nur die Mazda-Verehrer in Betracht kommen; die Begnadigung der ohne Buße und Reue verstorbenen Sünder, um so mehr die der Ungläubigen widerspricht dem awestischen Geiste (Yasna 51, 4. 6. 9. 13). Erst der Bundahish (endgültige Redaktion 9./10. Jhdt. n. Chr.) lehrt die Auferstehung aller Menschen. Auf der anderen Seite aber führt, wie Stave¹⁾ richtig hervorhebt, gerade der Dualismus, der gewiß alt ist, wie von selbst auf den Gedanken des Endkampfes zwischen gutem und bösem Prinzip, dessen Ausgang die Vernichtung des Bösen und des Todes ist, woran sich dann die Auferstehungsidee mit Leichtigkeit anknüpfen läßt.

Tatsache ist allerdings, daß im Awesta von der Auferstehung nicht oft, in den Gathas klar und deutlich überhaupt nicht die Rede ist. Yasna 48, 1 sagt darüber nichts, sondern nimmt nur Bezug auf die Überwindung der „Lüge“ (Drug) durch die „Wahrheit“ (Aša) und die damit verbundene ewige Belohnung der Frommen²⁾. Ein argumentum e silentio ist deswegen freilich keineswegs am Platze. Denn wenn in der zwar nicht den Gathas angehörenden, aber

¹⁾ a. a. O. S. 147.

²⁾ Die Stelle lautet nach Bartholomae: Wenn bei den Heimzahlungen das Aša die Drug überwinden wird, so daß, was vor langem verkündet ward, den Daêva's und Menschen in Ewigkeit zugeteilt wird: dann wird es durch deinen Nutzen, o Ahura, den erhöhen, der zu dir betet; vgl. Dinkard IX 35, 12.

doch allgemein für sehr alt gehaltenen Stelle Yast 19, 89 die Auferstehung, als vom Saoshyant gewirkt, ausdrücklich gelehrt wird, so darf man es wohl als wahrscheinlich betrachten, daß sie auch den Gathas nicht unbekannt war, vielleicht sogar auch schon von ihnen als allgemeiner Glaubenssatz vorausgesetzt wurde¹⁾). Ob er der gelehrten Spekulation oder der volkstümlichen Vorstellung seinen Ursprung verdankt, ist für uns nebensächlich.

Positiv erwähnt wird der Auferstehungsglaube der Perser in einigen auf die Achämenidenzeit sich beziehenden Nachrichten griechischer Schriftsteller, nämlich Herodot, Theopomp und Plutarch.

Herodot (um 450) erzählt III 62 davon, daß Prexaspes von dem Perserkönig Kambyzes beauftragt wurde, dessen Bruder Smerdes aus dem Wege zu räumen. Als später der falsche Smerdes auftauchte, schöpfte Kambyzes Verdacht, sein Befehl sei nicht ausgeführt worden, und stellte Prexaspes zur Rede. Dieser versicherte, er habe den Befehl vollzogen und den Toten mit eigener Hand begraben. Seiner Antwort an den König fügte er noch bei: „Wenn nun die Toten auferstehen, so mache dich gefaßt, daß auch Astyages der Meder gegen dich auferstehen²⁾ wird; wenn es aber ist wie vordem, so wird dir nichts Neues ersprießen.“ Er will sagen: Wenn der ermordete Smerdes wirklich wieder da sein sollte, dann müßte es eine Totenauferstehung geben, die sich dann aber nicht auf diesen allein, sondern auch auf andere erstrecken würde. Daß der Sprecher selbst daran glaubt, ist damit keineswegs gesagt, im Gegenteil, er glaubt augenscheinlich nicht daran. Aber es ist doch wohl möglich, daß Herodot etwas vom persischen Auferstehungsglauben wußte und darum dem Mann diese Bemerkung in den Mund legte. Die Wendung läßt sich freilich auch ohne diese Voraussetzung verstehen. Es ist darum begreiflich, wenn Lagrange³⁾ verlangt, daß diese Stelle

¹⁾ Vgl. Stave, S. 148 ff.

²⁾ Εἰ μὲν νυν οἱ τεθνεώτες ἀνστήσιν προδέξῃ τοι καὶ Ἀστυάγῃ τὸν Μῆδον ἐπαναστήσεσθαι.

³⁾ RB 1904, S. 191 f.

als Beweis dafür, daß die Perser an die Auferstehung glaubten, auszuschneiden habe. Wenn er aber meint, der Gedanke, daß ein Toter zurückkehre, sei für die Perser chimärisch und nur den Babyloniern geläufig, so geht dies nach beiden Seiten zu weit. Daß es sich bezüglich der Babylonier doch anders verhält, wurde oben schon gezeigt. Daß für die Perser der Auferstehungsgedanke nicht so chimärisch ist, wurde gleichfalls schon angedeutet und wird sich im folgenden noch weiter ergeben. Schon diese Stelle könnte allein soviel zeigen, daß er ihnen wenigstens nicht ganz unbekannt war, ob er nun für richtig gehalten wurde oder nicht. Freilich handelt es sich hier auch nicht um die allgemeine Auferstehung am Ende, wie sie sicherlich später, auch nach Lagrange, im Parsismus ausdrücklich vertreten wurde, aber deswegen konnte sie Herodot gleichwohl in irgend einer Form bekannt sein und als Anknüpfungspunkt dienen für die dem Prexaspes in den Mund gelegte Interpretation¹⁾.

Deutlicher redet in diesem Punkt der etwa hundert Jahre später lebende Theopomp, der Zeitgenosse Philipps und Alexanders des Großen. Wir kennen seinen diesbezüglichen Bericht aber leider nur aus einer Notiz bei Diogenes Laertius (3. Jhdt. n. Chr.)²⁾ und Aeneas von Gaza (um 500 n. Chr.)³⁾. Diogenes sagt in einer längeren Ausführung über die persischen Religionsanschauungen, Theopomp erzähle im 8. Buch seiner Philippika, daß nach der Lehre der Magier die Menschen wieder aufleben (ἀναβιώσασθαι) und unsterblich sein (ἀθανάτους) werden; dasselbe berichte auch Eudemos von Rhodos. Daß Theopomp bzw. Diogenes unter den Magiern Perser und nicht etwa Babylonier versteht, zeigt der Zusammenhang, in dem von Ormuzd und Ahriman die Rede ist, wie oben schon bemerkt wurde.

¹⁾ Vgl. Stave, S. 147; A. Bertholet in Andreas-Festschrift (1916), S. 58; C. Clemen, ARW 16 (1913), S. 120 f.

²⁾ Vitae phil. I 9 (C. Th. Müller, Fragm. hist. Graec. I, p. 289; C. Clemen, Fontes hist. rel. pers. p. 75).

³⁾ Dial. de animi immortalitate (C. Clemen, ebenda S. 95).

Der allerdings recht späte Aeneas von Gaza schreibt Theopomp die Kenntnis zu, daß Zoroaster ausdrücklich vorhergesagt, es werde einst eine Zeit sein, in der die Auferstehung aller Toten stattfindet (*πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται*). Es ist möglich, daß Aeneas von Diogenes abhängig ist, aber es ist doch nicht leichthin anzunehmen, daß die Nachricht ganz aus der Luft gegriffen sei.

Was der viel frühere Plutarch (ca. 50—120 n. Chr.) darüber zu sagen weiß, ist nicht so klar. Er zitiert¹⁾ zwar auch Theopomp für die Lehre der Magier von den Weltzeitaltern, dem Kampf zwischen gutem und bösem Prinzip und der allgemeinen Glückseligkeit. Aber daß sein Gewährsmann auch die Auferstehungslehre der Magier kenne, davon sagt er, wenigstens mit ausdrücklichen Worten nichts, wenn man nicht das *τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν ἕδην* so verstehen will. Man übersetzt in der Regel²⁾: „Zuletzt (am Ende des Kampfes zwischen Ormuzd und Ahriman) unterliege der Hades“, indem man Hades gleich Ahriman nimmt. Diese Gleichsetzung von Ahriman und Hades, ebenso wie die von Ormuzd und Zeus findet sich nun tatsächlich bei Diogenes Laertius³⁾. Es wäre möglich, daß sie auch für Plutarch anzunehmen ist, nachweisen läßt sie sich jedoch bei ihm nicht, und so ist es bedenklich, sie ihm ohne weiteres zuzuschreiben. Zudem heißt ja *ἀπολείπεσθαι* zunächst nicht unterliegen, sondern verlassen werden. Es wäre also zu übersetzen: Zuletzt werde der Hades verlassen werden, nämlich von seinen Bewohnern. Das könnte zur Not auf eine Auferstehung gedeutet werden⁴⁾, unter Umständen sogar auf die Apokatastasis. Jedoch gerade das Charakteristische an der Auferstehung, die Wiederbelebung auch des Leibes, ist mit der Räumung des Hades nicht ohne weiteres schon gegeben, da nach persischer Auffassung sich

¹⁾ De Iside et Osir. c. 47 (ed. F. Dübner I, Paris 1841, p. 452; Clemen, Fontes, p. 48).

²⁾ z. B. Dübner I, 452: tandem Plutonem deficere.

³⁾ Vitae phil. I 8.

⁴⁾ Vgl. E. Böcklen, Die Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der persischen Eschatologie, S. 102 ff.; C. Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, S. 129 f.

die Leiber ja nicht dort befinden, sondern auf der Welt zurückgeblieben sind. Immerhin aber wäre mit der Befreiung aus dem Hades die Voraussetzung für die Auferstehung geschaffen¹⁾.

Bringen diese fremden Zeugnisse somit auch keine absolute Gewißheit, so ergeben sie doch einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß die Perser der Achämenidenzeit bereits den Auferstehungsglauben besaßen und zwar im Sinne einer allgemeinen Auferstehung zum mindesten der Mazdagläubigen am Weltende.

Die altpersischen Keilinschriften enthalten nichts darüber, was bei dem Charakter dieser Inschriften so wenig auffällig ist wie bei den assyrischen. Was die jüdischen und christlichen Apokryphen in dieser Beziehung sagen, beweist nichts für ein Alter dieses Glaubens, das hoch genug wäre, um eine Beeinflussung der alttestamentlichen Anschauungen von persischer Seite wahrscheinlich zu machen.

4. Auferstehungsglauben und Leichenaussetzung.

Die Jenseitsvorstellungen beeinflussen in der Regel auch die Begräbnissitten, wofür Ägypten das klassische Beispiel ist. Wo man eine Auferstehung für möglich hält, darf erwartet werden, daß man auf eine sorgfältige Behandlung und Erhaltung der Leiche besonders bedacht ist. Nun aber hören wir verschiedentlich, daß bei den alten Persern wenigstens auch die Sitte der Leichenaussetzung bestand²⁾. Bei Justin und auch in den Akten der persischen Martyrer wird berichtet, daß von den Persern die Gebeine der Toten erst bestattet werden, nachdem sie abgenagt sind³⁾. Hero-

¹⁾ Daß Jes. 45, 7: Jahwe Alleinherrscher, der „das Licht bildet und die Finsternis schafft, der Heil wirkt und Unheil schafft“ eine bewußte Polemik gegen den persischen Dualismus sei, wie Stave S. 46 mit anderen annimmt, scheint mir nicht sicher zu sein; die Wendung läßt sich auch ohne diese Annahme als Ausdruck der allumfassenden Wirksamkeit Jahwes verstehen.

²⁾ Vend. 6, 44 ff.; 7, 45 ff.

³⁾ Justin: Trogi Pomp. hist. Phil. epit. XXXXI 3, 5; Assemanus, Acta sanctorum martyrum orient. et occid. I, 1748, 79. 83; vgl. Clemen ARW 16 (1913), 114 f.

dot sagt genauer¹⁾, daß die Leiche eines Persers von seinen Angehörigen nicht begraben werde, bevor sie nicht von einem Vogel oder einem Hund zerrissen worden sei (ἐλκυσθῇ). Mit Sicherheit behauptet er von den Magiern zu wissen, daß sie diese Gewohnheit haben, da sie sie in der Öffentlichkeit üben (ἐμφανέως . . . ποιεῦσι); bezüglich der übrigen Perser weiß er es nicht mit Bestimmtheit. Die Leiche, wohl nachdem die Tiere in der angegebenen Weise sie behandelt haben, überziehen die Perser nach Herodot dann mit Wachs und übergeben sie der Erde (γῇ κρύπτουσι). Ausdrücklich beschränkt Strabo²⁾ die Leichenaussetzung auf die Magier; die übrigen Perser werden nach ihm bestattet, nachdem ihre Leichen vorher, wohl zur besseren Konservierung oder um die Umgebung nicht zu verunreinigen, mit Wachs überzogen sind. Feststeht also nach beiden Schriftstellern die Sitte der Leichenaussetzung bei den Magiern. Die Frage, ob der Aussetzung noch die Beerdigung folgt, scheint Herodot zu bejahen, Strabo verneint sie, schreibt vielmehr die Aussetzung allein den Magiern, die bloße Beerdigung den übrigen Persern zu. Jedenfalls war später die Aussetzung ohne folgende Erdbestattung bei den Persern allgemein, während umgekehrt persische Könige wie Cyrus³⁾ und Darius ihr Grabdenkmal besitzen. Es wird wohl so gewesen sein, daß in der alten Zeit beide Bräuche, Leichenaussetzung und Erdbestattung, nebeneinander bestanden und gelegentlich auch miteinander verbunden waren, d. i. die übriggebliebenen Reste der ausgesetzten Leiche wurden beerdigt (Vend. 6, 49 f.), so wie z. B. die von den Philistern zur Schändung an der Mauer von Bethsan aufgehängten Leichen Sauls und seiner Söhne von seinen Anhängern verbrannt und dann noch beerdigt wurden (1 Sam. 31, 9 ff.)⁴⁾.

Es fragt sich nun: Wie ist die Leichenaussetzung mit der Auferstehungshoffnung zu vereinbaren? Böklen⁵⁾ sieht

¹⁾ I 140; Clemen, Fontes, p. 7.

²⁾ XV 3, 20; Clemen ebenda p. 36: τοὺς δὲ Μάγους οὐ θάπτουσιν, ἀλλ' οἰωνοβρώτους ἐῶσι.

³⁾ Strabo V 3, 7; Clemen, p. 33.

⁴⁾ s. darüber auch C. Clemen, ARW 16, 114 f.

⁵⁾ Verwandtschaft, S. 102.

dazu überhaupt keine Möglichkeit. Lagrange¹⁾, der diese Sitte für die ursprüngliche Übung hält, erblickt darin wenigstens eine antinomie partielle avec la doctrine de la résurrection. Dazu wäre zu bemerken, daß diese antimonie im Laufe der Zeit jedenfalls nicht geringer geworden ist; denn diese Sitte bestand auch noch ganz spät, als die Auferstehungshoffnung bis ins einzelne ausgebildet war²⁾. Auch Bertholet³⁾ ist der Meinung, von der Leichenaussetzung zum Auferstehungsglauben sei ein Weg organischer Entwicklung nicht abzusehen; er vermutet darum umgekehrt wie Lagrange, da eine Entlehnung des persischen Auferstehungsglaubens, sei es aus dem Babylonischen, sei es aus dem Arischen, kaum aufzudecken sei, die Perser hätten ihre Leichen ursprünglich begraben. Er denkt sich die Sache so: der Brauch der Leichenaussetzung war zunächst ein lokal beschränkter und hat sich erst allmählich zu allgemeiner Anerkennung durchgerungen; die Auferstehungserwartung aber ist hervorgegangen aus Kreisen, in denen ursprünglich die Erdbestattung üblich war. Das ist aber lediglich eine Vermutung, die auf ganz schwachen Füßen steht. Denn die Nachricht, daß man in Harahvati die Toten, noch dazu zur Strafe, begrabe, ist sehr spät (Vendidad I 12). Aus der Angabe des Agathias II 23⁴⁾ aber ist nicht zu erkennen, ob es sich bei den alten Gräbern in Medien um solche von Mazdagläubigen handelt oder nicht. Schef-telowitz⁵⁾ hat zur Behebung des Widerspruchs geltend gemacht, daß die Knochen, die bei Erneuerung des Leibes hauptsächlich in Betracht kämen, von den Persern auch nach Verwesung der ausgesetzten Leiche aufbewahrt würden. Aber nach Strabo ist dies wenigstens für die Magier keineswegs sicher; zudem werden nach späterer Auffassung, die einer noch weiter ausgebildeten Auferstehungslehre gegen-

¹⁾ RB 1904, S. 196.

²⁾ Bundahish 30, 6; vgl. Chantepie de la Saussaye⁴ II 249.

³⁾ Andreas-Festschrift S. 60 ff.

⁴⁾ C. Clemen, Fontes, p. 100: ἐν τῇ Μηδικῇ τύμβοι τε καὶ θῆκαι τῶν πάλαι τεθνεώτων.

⁵⁾ Die altpersische Religion und das Judentum, S. 197.

übersteht, nicht bloß die Knochen von den Elementen wieder zurückgefordert, sondern auch das Blut vom Wasser, die Haare von den Pflanzen usw., also Dinge, die nicht aufbewahrt wurden.

Wie das Verhältnis von Leichenaussetzung und Auferstehungsglaube zueinander zu bestimmen ist, läßt sich also mit Sicherheit auf Grund der uns zur Verfügung stehenden Quellen nicht ausmachen. Das berechtigt aber nicht etwa zu dem Schluß, der persische Auferstehungsglaube sei nicht alt, wenn die Leichenaussetzung, wie die griechischen Schriftsteller bezeugen, alt ist. Religiöse Vorstellungen lassen sich nicht immer an der Logik messen und so restlos erklären. Wie wenig dies angängig ist, zeigt besonders die ägyptische Religion. Möglich, daß beide Erscheinungen verschiedenen Zeiten und verschiedenen Orten ihren Ursprung verdanken; sie sind aber beide alt und können schon in alter Zeit nebeneinander bestanden haben, wie es später sicherlich der Fall gewesen ist.

5. Die spätere Entwicklung.

Je länger, desto mehr wurde die persische Auferstehungshoffnung ausgebildet, wie bereits angedeutet wurde. Wir sind darüber aber in der Hauptsache erst durch Zeugnisse aus der nachchristlichen Zeit unterrichtet. Nicht nur der Vollständigkeit halber, sondern auch zur Erläuterung der älteren Anschauungen und schließlich weil manche dieser Gedanken und Ideen sehr wohl auch älter sein können als ihre Aufzeichnung, soll diese spätere Entwicklung hier kurz besprochen werden.

Die Totenerweckung ist danach das Amt des am Ende erscheinenden Saoshyant („der nützen wird“ — „Heiland“), der die Erneuerung der Welt einleitet. Saoshyant als individuelle Bezeichnung, gewissermaßen als Eigenname fehlt noch in den Gathas. Dort sind alle Gläubigen Saoshyants im weiteren Sinne, wenn sie auch nicht ausdrücklich so heißen, insofern sie neben Mazda an der Erneuerung der Welt mitarbeiten (Yasna 30, 9). Diesem Saoshyant schlechthin kommt als Totenerwecker die Bezeichnung Astvatereta

zu, d. i. le redresseur des corps (Yast 13, 129)¹⁾. Er wird allen körperlichen Wesen am Ende körperliche Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit verleihen. „Er wird auf das gesamte stoffliche Dasein mit den Augen des Glücks den Blick richten und (sie) überwachend wird er die gesamte stoffliche Lebewelt unvergänglich machen“ (Yast 19, 94)²⁾. Noch bestimmter lautet Yast 19, 89 (vgl. 19, 11. 22). Darnach gestaltet der Saoshyant die Menschheit neu zu einer nicht alternden, nicht sterbenden, nicht verwesenden, nicht faulenden, immer lebenden, immer gedeihenden, nach Gefallen schaltenden. Wenn die Toten wieder auferstehen, (wenn) kommen wird der lebendige ungefährdete (Saoshyant), wird nach seinem Willen die Menschheit neu gestaltet werden³⁾. Nach Fragm. Westergaard IV 3⁴⁾ verbirgt sich Ahriman mit den Dämonen, seinem Anhang, unter der Erde, wenn die Toten auferstehen, das Leben wieder in die Körper kommt und sie wieder Atem haben.

Das Ausführlichste über die Auferstehung findet sich in dem erst im 9. oder 10. Jahrhundert redigierten Bundahish (30, 4 ff.)⁵⁾. Darnach ist die nach Erscheinen des Saos-

¹⁾ So Lagrange RB 1904, S. 194; Darmesteter II 548 übersetzt: celui qui fait relever les êtres corporels; Wolff, S. 252: weil er (allem, was) Leib (und) Leben hat, die leibhaftige Ungefährdetheit verschaffen wird.

²⁾ Wolff, S. 297. Darmesteter II 639 f. übersetzt: ...il regardera tout le monde des corps avec l'oeil de l'Abondance, et son regard donnera l'immortalité à tout le monde des corps. Vgl. Yast 13, 129; nach Darmesteters Übersetzung würde also der Blick des „Heilands“ die Unsterblichkeit wirken; vgl. den lebenspendenden Blick der babylonischen Gottheiten, Nötscher, Angesicht Gottes, S. 124 f., 128, 178 f.; in der Übersetzung von Wolff kommt dies jedoch nicht deutlich zum Ausdruck.

³⁾ So Wolff; Darmesteter II 638 übersetzt: ... alors que les morts se releveront, que l'immortalité viendra aux vivants et que le monde se renouvellera à souhait.

⁴⁾ Darmesteter III, p. 5.

⁵⁾ Eine englische Übersetzung dieses Kapitels bei E. West, Sacred Books of the East V Pahlavi Texts I p. 1 ff. (vgl. N. Söderblom, La vie future, p. 225), eine deutsche bei Lehmann-Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte, S. 171 f.; Bertholet,

hyant einsetzende Totenerweckung leichter als die Schöpfung; denn bei jener war hervorzubringen, was nicht war, hier aber ist hervorzubringen, was einstmals schon war. Jeder wird seine Gebeine (Knochen) von der Erde, sein Blut vom Wasser, sein Haar von den Pflanzen und sein Leben von dem Feuer zurückfordern. Der Prozeß der Auferstehung vollzieht sich so, daß zunächst der Urmensch, dann die übrigen Menschen ohne Ausnahme, Gute und Böse sich erheben, ein jeder an der Stelle, wo er sein Leben gelassen hat. Es folgt dann das große eigene und gegenseitige Erkennen, die Offenbarung alles Verborgenen und die Scheidung von Guten und Bösen, worauf die letzteren drei Tage lang in der Hölle körperlich gepeinigt werden, während die Guten anscheinend so lange in den Himmel eingehen. Dann kommt für alle Menschen die große Feuerprobe im geschmolzenen Metall, welche allgemeine Läuterung wirkt, sodaß dann nach endgültiger Vernichtung des Bösen und der Hölle alle auf der erneuerten ewigen Welt in Seligkeit und Unsterblichkeit im Kreise ihrer Angehörigen leben werden (Apokatastasis)¹⁾.

Nach Yast 19, 94 könnte, wie bereits angedeutet wurde, vermutet werden, daß der Blick des Saoshyant die Unsterblichkeit der Menschen wirkt. Bundahish 30, 25 finden wir eine weit gröbere und sinnlichere Auffassung. Der Saoshyant und seine fünfzehn männlichen und fünfzehn weiblichen Gehilfen bei der Totenerweckung vollziehen

Relgg. Lesebuch² 47 f. Vgl. auch die aus einem syrischen Original ins Griechische übersetzte „alchemistische Nachbildung einer iranischen Auferstehungs-Schilderung“ Lehmann-Haas ebenda S. 215.

¹⁾ In der älteren persischen Literatur ist dieser Gedanke der Apokatastasis nicht nachzuweisen; daß er aber im Judentum älter sei als bei den Persern, wie Scheftelowitz, Die altpers. Religion und das Judentum S. 213 meint, ist deswegen nicht wohl möglich, weil er dem Judentum, dem A. T. sowohl wie den Apokryphen, überhaupt fremd ist. Von den Persern ist diese Lehre wohl auf dem Wege der theologischen Spekulation ausgebildet worden: Zur Erneuerung und Vollendung der Schöpfung gehört es eben, daß alle Geschöpfe, die Ahriman dem Mazda durch Verführung entfremdet hat, von diesem wieder zurückgewonnen werden.

nämlich, während sie die Toten wiederherstellen, ein Opfer, wozu sie den Stier Hadhayosh schlachten. Vom Fett dieses Stieres und vom weißen Haoma bereiten sie die Unsterblichkeitsspeise und geben sie allen Menschen, sodaß alle unsterblich werden immer und ewig. Bertholet¹⁾ vermutet, daß diese Vorstellung nicht nur auf die jüdische Apokalypse von Eldad und Modad, zitiert im Hirten des Hermas, eingewirkt habe, wonach die auferstandenen Israeliten von einem Stier genießen, der ihnen von Anfang an bereitet ist, sondern auch auf Apok. Bar. 29, 4; 4 Esra 6, 52 und vielleicht auch auf Hen. 60, 24, wonach Leviathan und Behemoth den Seligen zur Mahlzeit zubereitet werden, weil diese Erwartung aus innerjüdischen Prämissen nicht restlos zu erklären sei. Es wird weiter unten darauf noch zurückzukommen sein. Es sei aber hier schon darauf hingewiesen, daß es zum mindesten zweifelhaft sein kann, wo die Vorstellung älter ist, bei den Juden oder bei den Persern. Die in Betracht kommenden jüdischen Schriften, die diese Anschauung bezeugen, sind jedenfalls ihrer Entstehung nach weit älter als die letzte Redaktion des Bundahish. Jedoch hat auch die in den ersten christlichen Jahrhunderten weitverbreitete Mithraereligion, ihrem Wesen nach ein „chaldäisch imprägnierter Mazdaismus“, deren Lehren allerdings keineswegs mit den zoroastrischen Ideen identisch sind, diesen Glauben an die durch einen geheimnisvollen, von Mithra gereichten Trank vermittelte Unsterblichkeit enthalten und möglicherweise im Mazdaismus bereits vorgefunden²⁾.

Von dieser späteren Entwicklung der persischen Eschatologie, wie sie im Vorausgehenden kurz angedeutet wurde, ganz abgesehen, darf, worauf es hier ankommt, als Ergebnis der Erörterung wohl festgestellt werden: Es ist im höchsten Maße wahrscheinlich, daß der Auferstehungsglaube in der Zeit, in der er im Judentum größere Bedeutung gewann, also im 2. Jahrhundert v. Chr., auch bei den Persern längst bekannt war.

¹⁾ F. C. Andreas-Festschrift, S. 51 f.

²⁾ F. Cumont, Die orientalischen Religionen², 183.

IV. Der Auferstehungsgedanke in der kanaanäischen Religion.

1. Allgemeines.

Am wichtigsten wäre es, vom Standpunkt des A. T. aus gesehen, die Anschauungen jener Völker über Tod und Auferstehung genauer zu kennen, die wie Israel auf dem Boden Kanaans selbst gelebt haben oder dessen unmittelbare Nachbarn waren, also der Aramäer, Kanaanäer, Phönizier. Aber hier versagen die primären Quellen fast vollständig¹⁾. Solche sind äußerst spärlich und was wir aus den Amarnabriefen, den sonstigen Keilschrifttexten, aus ägyptischen Funden, aus den meist recht späten phönizischen Inschriften, aus den auf kanaanäischem Boden ausgegrabenen Denkmälern und aus dem A. T. diesbezüglich erfahren, beschränkt sich im großen und ganzen auf die Kenntnis weniger Gottesnamen und religiöser Gebräuche, aus denen man allerlei ahnen und vermuten, aber wenig Sicheres erschließen kann. Was wir aber bei griechischen und lateinischen Autoren, bei Kirchenschriftstellern und Rabbinen darüber hören, ist späte Überlieferung, beruht zum großen Teil nicht auf eigener Beobachtung und ist darum der Gefahr von Mißverständnissen nicht entrückt. Auf so schwachem Fundament kann nur mit aller Vorsicht und allem Vorbehalt rekonstruiert werden. Man wird hier in weitgehendem Maße die *ars nesciendi* üben müssen, von der F. Cumont in anderem Zusammenhange einmal redet²⁾, besonders was den Auferstehungsglauben bei diesen Völkern anbelangt. Schon bezüglich ihrer Götter ist er schwer zu umschreiben, bezüglich der Menschen ist er äußerst zweifelhaft.

Die Kontroverse, welche J. Halévy und H. Dérenbourg anknüpfend an die „Sarginschrift des Königs Eschmunazar“ (CIS I Nr. 3) über den Glauben an die selige Unsterblichkeit der Seele bei den semitischen Völkern in der

¹⁾ Vgl. W. W. Baudissin, Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer, ARW, 16 (1913), 389—422.

²⁾ Die Mysterien des Mithra ³, 1923, p. VII.

Académie française des Inscriptions et Belles-Lettres 1872¹⁾ geführt haben und die sie in späteren Jahren noch fortsetzten²⁾, hat heute für uns kein Interesse mehr, nachdem bereits C. Bruston³⁾ im Jahre 1878 festgestellt hat, daß von Unsterblichkeit weder dem Wortlaute noch der Sache nach in dieser Inschrift etwas zu finden sei. Sie setzt vielmehr wie das A. T. den Aufenthalt der Toten in der Scheol voraus. Dem Grabschänder aber wünscht der Verfasser der Inschrift, daß ihm die Ruhe dortselbst sowie das Begräbnis — zwischen beiden Dingen wird nach seiner Meinung ein Zusammenhang bestehen — versagt bleiben soll.

Wenn es ferner in der Hadad-Inschrift (aus dem 8. Jahrhundert, gefunden in dem alten Sam'al⁴⁾) heißt, die „Seele“⁵⁾ Panamus werde essen und trinken mit (dem Gott) Hadad, so ist dabei vielleicht an eine Gemeinschaft mit Hadad in einer jenseitigen Daseinsform, aber noch lange nicht an eine Auferstehung gedacht. Denn die Fortdauer der Gottesgemeinschaft über den Tod hinaus oder auch die Herstellung einer solchen erst nach dem Tode hat die Auferstehung keineswegs notwendig zur Voraussetzung.

Da man vielfach gerade auf kanaanäischem Boden den Glauben an die Auferstehung der Menschen aus der analogen Vorstellung der sterbenden und auferstehenden Götter entstanden sein läßt, dürfte es sich empfehlen, die einzelnen Gottheiten, die hier irgendwie in Frage kommen, der Reihe nach zu betrachten. Von den hethitischen Gottheiten kann dabei abgesehen werden, da wir von diesen doch zu wenig wissen, um in diesem Punkt etwas Bestimmtes sagen zu können.

¹⁾ *Mélanges d'épigraphie et d'archaeologie sémitiques* 30—33, 146—168.

²⁾ *Revue archéologique* 44 (1882), 44—53; ferner im *Journal officiel* vom 14. und 18. 9. 1882; vgl. M. Flunk, *Zeitschr. f. kath. Theologie* 11 (1887), 455 f.; 467 Anm. 1.

³⁾ *L'idée de l'immortalité de l'âme chez les Phéniciens et chez les Hébreux*, s. besonders S. 13.

⁴⁾ M. Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*, S. 441; vgl. Baudissin, *Adonis und Esmun*, S. 427.

⁵⁾ nebeš statt hebr. nefeš.

2. Sterbende und auferstehende Götter.

a) Adonis.

Das meiste Interesse beansprucht der kanaanäische, vielleicht besser westsemitische Adonis. Unsere Kenntnis über ihn schöpfen wir allerdings zum geringsten Teil aus einheimischen Quellen, sondern in der Hauptsache aus gelegentlichen Bemerkungen bei späten Schriftstellern und einigen Andeutungen im A. T.¹⁾). Hauptsitze des Adoniskultes waren Byblos an der syrischen Küste, wo sich das berühmte Heiligtum der Ba'alat von Gebal befand, und Alexandrien, dazu die phönizischen Kolonien Amathos und Paphos auf Cypern²⁾). Zur Zeit des Kaisers Julian wurde ein wohl alljährliches Fest zu Ehren des Adonis und zwar zur Feier seines Todes auch im syrischen Antiochien gehalten³⁾). In Alexandrien ist sein Fest bereits seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. bekannt. Wie alt es in Byblos ist, wissen wir nicht, wohl sicher aber ist Phönizien oder Syrien die ursprüngliche Heimat des Adoniskultes und die Sage vom Gott ist dort lokalisiert⁴⁾). Möglicherweise geht es in sehr frühe Zeit zurück und ist vom ägyptischen Osiriskult beeinflusst, da ja auch sonst ägyptischer Einfluß in Byblos schon für den Anfang des 2. Jahrtausends nachgewiesen ist⁵⁾). Es könnte dann die Form der Osirissage, wie sie Plutarch überliefert, wonach Byblos bei der Auffindung der Leiche dieses Gottes eine Rolle spielt, vielleicht einen geschichtlichen Hintergrund haben⁶⁾).

¹⁾ Ausführlich handelt darüber Baudissin, Adonis und Esmun, 1911.

²⁾ Vgl. M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gott-Heiland, 1920, S. 17; über die weitere Verbreitung s. Baudissin, S. 81 ff.

³⁾ Ammianus Marcellinus ed. Gardthausen, XXII 9, 14 f.; vgl. Baudissin, Adonis, S. 123.

⁴⁾ Baudissin, Adonis, S. 71 ff.

⁵⁾ ZAW 42 (1924), S. 349; neuerdings hat Montet in Byblos das Fundament eines ägyptisch beeinflussten Tempels freigelegt, der sogar der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends angehören soll; ZAW 43, 229.

⁶⁾ Greßmann, AO 23 (1923), Heft 3, S. 33.

Im übrigen unterscheidet sich freilich der Adonis-mythus wesentlich von der Osirissage. Er ist in verschiedener Gestalt überliefert. Nach der einen wird der Gott als schönes Kind von Zeus zwischen Astarte (Aphrodite) und Persephone „geteilt“ in der Weise, daß er die Hälfte des Jahres der einen, die Hälfte der anderen angehören, also einen Teil des Jahres über, einen anderen unter der Erde weilen soll. Nach einer anderen wohl jüngeren Version¹⁾ wird Adonis, der Sohn des Cynira und seiner Tochter Myrrha, als Kind im Gebirge ausgesetzt und von Nymphen erzogen. Zum Jüngling herangewachsen, gewinnt er die Liebe der Venus; Ares aber wird eifersüchtig, verwandelt sich in einen Eber und tötet den Nebenbuhler auf der Jagd; so muß Adonis in die Unterwelt hinabsteigen. Aphrodite (Venus) will ihn daraus wieder befreien. Aber Proserpina, gleichfalls von seiner Schönheit bezaubert, will ihn nicht mehr zurückkehren lassen auf die überirdische Welt; sie kommen schließlich überein, daß er bei jeder einen Teil des Jahres zubringen soll. Zunächst kehrt Aphrodite mit ihm aus der Unterwelt zurück und feiert mit ihm ein Fest. Jedenfalls erscheint Adonis fast regelmäßig in Verbindung mit Astarte-Aphrodite, neben der er sogar die geringere Rolle spielt. Daher wird es kommen, daß sich bis heute keine Statue und kein Bild sicher nachweisen läßt, das ihn allein darstellt, noch ein Tempel, der ihm allein geweiht ist²⁾.

Über die Adonisfeier in Byblos findet sich zuerst eine genauere Nachricht in der Schrift Lukians *de Syria dea* (2. Jhdt. n. Chr.)³⁾. Danach begeht man dort — der Tod des Gottes durch den Eber soll sich in jener Gegend ereignet haben — einmal im Jahre große Landestrauer, wobei die Leute laut wehklagen und sich an die Brust schlagen. Haben sie beides zur Genüge getan, so bringen sie zuerst dem Adonis

¹⁾ Cyrillus Alexandrinus, Migne PG 70, Sp. 440 f.; vgl. Ammianus Marc. a. a. O.

²⁾ Leopoldt, *Sterbende und auferstehende Götter*, S. 18.

³⁾ Zur Autorschaft Lukians s. F. Cumont, *Oriental. Religionen* 3 S. 248; zur Adonisverehrung in Byblos vgl. weiter Strabo XVI 2, 18; s. auch Roscher V, Sp. 61; Baudissin, *Adonis*, S. 408.

als Leiche Totenopfer dar. Darauf tragen sie am anderen Tage die Sage vor, daß er lebe¹⁾, und „geleiten ihn an die Luft“ und scheren sich den Kopf wie die Ägypter beim Tode des Apis. Es herrscht also der Glaube, daß der tote Gott einst wieder zum Leben zurückgekehrt sei und infolge der Festfeier wohl alljährlich von neuem zurückkehre. Da die Angabe darüber fehlt, wie lange die Klage jeweils dauerte, ist auch nicht zu ersehen, wieviel Zeit man sich zwischen dem Tag des Todes und der Auferstehung des Gottes verflossen dachte. Auch über die Jahreszeit, in der das Fest stattfand, läßt sich aus der Bemerkung de Syria dea § 8, es werde gefeiert, wenn die Wasser des vom Libanon kommenden Adonisflüßchens von der roten Erde rötlich gefärbt seien, nichts ermitteln²⁾. Auf die Zeremonien der Auferstehungsfeier geht Lukian gar nicht ein. Wie das ἐς τὸν ἡέρα πέμπουσι zu verstehen ist, besonders wie es mimisch dargestellt wurde, erfahren wir nicht.

Was das Adonisfest in Alexandrien anbelangt, so haben wir eine Schilderung von dessen Feier im Jahre 273 v. Chr. in Theokritis Idyllia 15³⁾. Damals wurde es veranstaltet von Arsinoë, der Gemahlin des Ptolomaeus Philadelphus, und fand unter Entfaltung eines großen Prunks bei freiem Zutritt des Volkes im königlichen Palaste statt. An diesem oder an einem anderen Ort wurde es wohl alljährlich wiederholt, aber nicht notwendig im 12. Monat, in dem Adonis aus der Unterwelt zurückkehrt⁴⁾, also am Ende des mazedonischen Jahres, sondern wegen des Grüns und der Blumen, die dabei als Schmuck Verwendung finden, wahrscheinlich im Sommer. Ein Gemach wird prächtig hergerichtet; den Mittelpunkt bildet ein von grünen Gewächsen laubenartig umranktes Doppellager für Adonis und Ky-

1) Μετὰ δὲ τῇ ἐτέρῃ ἡμέρῃ ζῶειν τὴν μιν μυθολογέουσιν.

2) Über die verschiedenen Möglichkeiten und Versuche, diese Erscheinung zu erklären, s. Baudissin, Adonis, S. 125.

3) ed. Fritzsche, 2 Bde., Leipzig 1868/9; neuere Ausgabe von Wilamowitz.

4) V. 102 f. Die Stelle will wohl nicht besagen, daß der Gott gerade im 12. Monat, sondern nach Verlauf von 12 Monaten, nach einem Jahr wiederkehrt; s. Baudissin a. a. O. S. 124.

pris zum *ἑρὸς γάμος* (V. 127 ff.), ausgestattet mit reichem Schmuck, wie Adonisgärtchen, goldenen Schalen mit duftenden Narden, Gebäck in Gestalt von Tieren aller Art, frischen Blumen und anderem (V. 113 ff.)¹⁾. Trotz der entfalteten Pracht und trotz der erwähnten Rückkehr des Adonis aus der Unterwelt ist es aber eigentlich kein Auferstehungsfest, sondern eine Totenfeier für den Gott. Denn schon am nächsten Tage (V. 132 ff.) wird symbolisch sein Tod begangen. Frauen tragen sein Bild am frühen Morgen, indem sie mit aufgelöstem Haar und mit offener Brust ihrem Schmerz Ausdruck geben, an den Strand und werfen es ins Meer. Der Gott stirbt nach dieser Anschauung also offenbar in den Fluten, nicht wie nach der anderen Version durch einen Eber oder Bär. Gerade daß diese Zeremonie den Schluß des Festes bildet, zeigt, daß es in der Hauptsache den Charakter der Trauer hatte, während der Auferstehung, wenn sie, was nicht wahrscheinlich ist, überhaupt zur Geltung kam, nur ganz nebensächliche Bedeutung in der Festfeier zukam²⁾.

¹⁾ S. Greßmann, AO 23, 3. Heft, S. 15 f.; R. Kittel, OLZ 27 (1924), Sp. 389; DLZ 1925, Sp. 434.

²⁾ Kittel hat gemeint (OLZ 27, 385 ff.; DLZ 1925, 431 ff.), auch das Laubhüttenfest sei von den Israeliten möglicherweise im 2. Jahrtausend zunächst als ein kanaanitische Ba'al-Adonistfest übernommen und an der Wende des 2. zum 1. Jahrtausend in analogen Formen zu einem Jahwefest gemacht worden. In ptolemäischer Zeit habe man die Feier auch nach Ägypten übertragen. Mit Recht wendet sich freilich Kittel dagegen, daß man diese späte Schilderung einer ägyptischen Feier bei Theokrit zur Erklärung nicht nur der Grundlage, sondern auch der Einzelheiten des altisraelitischen Laubhüttenfestes heranziehen will, wie Greßmann (AO 23, 3. Heft, S. 17) es tut. Aber auch trotz dieser Einschränkung ist der innere Zusammenhang dieser beiden Feste mehr als zweifelhaft. Denn das Grün und die Hütten, die beim Laubhüttenfest nicht in einem Exemplar, sondern in großer Zahl erscheinen, sind doch wohl rein äußerliche Ähnlichkeiten und haben, von dem Charakter des Laubhüttenfestes als Herbst- und Weinlesefest ganz abgesehen, doch auch den praktischen Grund, die fremden Festgäste unterzubringen, für welche die vorhandenen Beherbergungsmöglichkeiten nicht ausreichten. Der Auferstehungsgedanke ist jedenfalls dem Laubhüttenfest fremd. Das gilt auch gegenüber den neuen Ausführungen

Dasselbe Bild ergibt sich aus sonstigen Nachrichten über Adonisfeiern. Bei jenen in Athen hören wir nur von Klagen, Trauer- und Beerdigungsriten für den Gott, aber nichts von Auferstehungszeremonien¹⁾. Ebenso verhält es sich bei der Erwähnung der Feier in Antiochien bei Ammianus Marcellinus und bei der Nachricht des Nestorianers Bar Koni von einer Trauerfeier für Balti, die aus Schmerz über den Tod ihres von einem Eber zerrissenen Geliebten Tamuz (hier wohl als identisch betrachtet mit Adonis) über dessen Leiche gestorben sein soll²⁾.

Dagegen weiß O r i g e n e s auch von einem Auferstehungsritus: er bemerkt zu Ez. 8, 14, die Frauen in Jerusalem scheinen ein jährliches Fest zu feiern dem Gott, welchen die Griechen Adonis, die Hebräer und Syrer aber Tamuz nennen, wobei der Gott zuerst wie ein Toter beklagt, dann wie ein von den Toten Auferstandener bejubelt werde³⁾. Ähnlich erzählt Hieronymus⁴⁾ bei der Erklärung derselben Ezechielstelle vielleicht noch auf Grund persönlicher Beobachtung, daß man den Juni deswegen, weil nach der heidnischen Fabel in diesem Monat der Geliebte der Venus, ein überaus schöner Jüngling, getötet worden und dann

von Greßmann in *Expositor* 1925 Nr. 6, S. 416—432, wonach das Laubhüttenfest aus einem kanaanäischen Adonisfest entstanden sein soll, dessen Zeremonien die Auferstehung und Hochzeit sowie den Tod des Gottes (in dieser Aufeinanderfolge) darstellen. Einen Zusammenhang des isr. Laubhüttenfestes mit den Osirisbräuchen will W. B. Kristensen (*Deel* 56 Serie B Nr. 6 der *Mitt. der Kgl. Akademie von Amsterdam* 1923, [holländ., mir nicht zugänglich]) lediglich auf Grund bildlicher Darstellungen, die Osiris in einer Laube zeigen, nachweisen. Vgl. den Hinweis bei Dürr, *Jahrb. f. Liturgiewissenschaft* 1925, S. 220, der die These ablehnt.

¹⁾ Aristophanes, *Lysistrata* V. 390 ff.; Plutarch, *Alcibid.* 18, 200; *Nicias* 13, 532; vgl. Baudissin, S. 126 ff.

²⁾ Zu dem Bericht des Bar Koni s. P o g n o n, *Inscriptions sémitiques*, p. 180 ff.; Baudissin, S. 74 ff., 122 f.

³⁾ ὡς ἀπὸ νεκρῶν ἀναστάντι, Migne PG 13, Sp. 800; Baudissin, 134.

⁴⁾ *Explanatio in Ezechielem*, Migne PL 25, Sp. 82 f.; Baudissin, 121 f.: ... anniversariam ei celebrant solemnitatem, in qua plangitur a muliebribus quasi mortuus et postea reviviscens canitur atque laudatur; s. aber unten S. 94 f.

wieder aufgelebt sein soll (revixisse), nach eben diesem Namen (des Gottes Tamuz) benennt und ihm ein jährliches Fest feiert, bei welchem er von den Frauen wie ein Toter beklagt und dann als Wiederlebender besungen und gepriesen wird. Tamuz ist für Hieronymus wie für Origenes nur die hebräische und syrische Bezeichnung für Adonis ¹⁾. Hieronymus deutet in seiner weiteren Erklärung Tod und Auferstehung in dieser Feier auf die Vegetation. Auch Origenes kennt diese Auslegung, wenn er auch selbst im akkommodierten Sinn unter diesen Adonisverehrern Leute verstehen will, welche ihr Herz an irdische Güter hängen und betrübt sind, wenn sie diese verlieren, sich aber freuen, wenn sie solche erlangen. Hieronymus hat dabei offenbar Bräuche in Syrien-Palästina im Auge. Cyrill von Alexandrien kennt solche Feiern in Byblos und Alexandrien, bei denen auch die Freude über den wiedergefundenen bzw. zurückgekehrten Adonis zum Ausdruck kommt. In Alexandrien hätten diese Festlichkeiten nach dem Vorbild der Freudenfeier der Aphrodite bei der Rückkehr des Adonis sogar bis auf seine Zeit († 444) stattgefunden ²⁾.

Das Bemerkenswerte an dieser Überlieferung bezüglich der Adonisfeier ist, daß gerade die ältesten der Nachrichten darüber von einer Auferstehungsfeier nichts zu wissen scheinen. Lukian ist eigentlich der erste, der von einer Auferstehung im Zusammenhang der Festfeier redet, aber auch nur im Vorbeigehen. Es ist also damit zu rechnen, daß noch zu Theokrits Zeiten, also im 3. vorchristlichen Jahrhundert, wie auch Baudissin ³⁾ vermutet, ein Freuden- und Auferstehungsfest im Adoniskult nicht bestand. Der Ausweg, den Baudissin für die Annahme, daß auch der Auferstehungsgedanke im Festritus trotzdem zum Ausdruck gekommen sei, offenhalten will, scheint mir nicht weit zu führen. Er meint nämlich ⁴⁾, im Grunde setze auch

¹⁾ Migne PL 25, Sp. 85; 22, Sp. 581; vgl. Baudissin, S. 94 ff.

²⁾ Migne PG 70, Sp. 440 f.; nach ihm Procop von Gaza, Migne PG 87, 2, Sp. 2140, welcher der Bemerkung, daß das Fest noch zur Zeit des Cyrill gefeiert worden sei, aber nicht unbedingt zustimmt. ³⁾ S. 135. ⁴⁾ S. 136.

das jährliche Trauerfest den Gedanken des Wiederauflebens des Gottes voraus, da es nicht oder doch nicht nur als Erinnerungsfest gemeint sei, die Klagen bezögen sich vielmehr auf das, was dem Gotte in jedem Jahr wirklich widerfährt. Dazu gehört dann eben nicht bloß der „Tod“, sondern auch die „Auferstehung“. Indes stellt man sich den Gott doch nicht als vage Abstraktion, sondern als persönliches körperliches Wesen vor. Warum hat man aber dann, wenn man ihn beweint und gar begraben hat, nicht auch ein symbolisches Zeichen für seine Auferstehung im Festritus? Daß gerade dieses freudige Moment, das doch wohl weit mehr angezogen hätte als die Trauer, gegenüber dieser so zurücktritt und in der alten Zeit fehlt, wird wohl kaum auf reinem Zufall beruhen. Das Sagenmotiv von der Auferstehung des Gottes als solches kann natürlich älter sein als sein Ausdruck im Ritus und ist es wohl auch.

Was wir dem A. T. über den Adonisglauben entnehmen können, ist sehr unbestimmt und ist nicht geeignet, unsere Kenntnisse über ihn wesentlich zu erweitern. Der Name des Gottes kommt im A. T. überhaupt nicht vor.

Über Hos. 6, 1 f. wird später noch zu reden sein. Daß an dieser Stelle der Einfluß des phönizischen Adonisglaubens zu bemerken sei und zwar in der bereits weitergebildeten Form, daß der Gläubige hofft, auch seinerseits vom auferstandenen Gott belebt zu werden und selbst aufzuerstehen, ist vielfach angenommen¹⁾, aber niemals bewiesen worden, und wird nicht bewiesen werden können. Jedenfalls ist es unzulässig, aus dieser Stelle, solange ein Zusammenhang zwischen ihr und der Adonisverehrung gar nicht klaggestellt ist, bestimmte Vorstellungen und Gebräuche des Adoniskultes erschließen zu wollen.

Nicht viel weiter führt auch, was wir im A. T. über den Gebrauch der Adonisgärten hören. Man nimmt dafür Stellen wie Jes. 1, 29 f.; 17, 10 f. in Anspruch. Jes. 1, 29 f. handelt es sich jedoch wohl um den von den Propheten

¹⁾ Vgl. Leipoldt, Sterbende und auferstehende Götter, S. 38.

bekämpften Höhendienst; die Stelle scheidet also hier aus. Jes. 17, 10 f. verwendet als Bild für den drohenden raschen Untergang des Nordreiches die „lieblichen Pflanzungen mit einem Absenker aus der Fremde“, die man großzieht an dem Tage, an dem man sie pflanzt, während man sie am nächsten Morgen schon zur Blüte bringt. „Setzling aus der Fremde“ legt es nahe, dabei tatsächlich an die von den Israeliten aus der Fremde oder von den kanaanäischen Landeseinwohnern übernommene Sitte der sog. Adonisgärten zu denken, die darin bestand, daß man zunächst, um das Schicksal des Adonis zu versinnbildern, in Scherben oder Gefäße auf eine dünne Erdschicht Samen streute, der rasch aufging und Blüten trieb, die aber in der Sonnenhitze alsbald verdorrten¹⁾. Daraus ist aber weder zu schließen, daß es viele Adonisverehrer in Israel gab — denn es ist ja wohl möglich, daß man solchen bequemen praktischen Schmuck gern verwandte, auch ohne daß man noch religiöses Interesse daran hatte²⁾ —, noch auch, daß man besonders die Auferstehung des Gottes damit betonen wollte. Die Adonisgärten sind ja viel mehr ein Bild des raschen Sterbens und Vergehens, als welches sie denn auch an der Jesaiasstelle erscheinen, denn der Auferstehung.

Die Klage um den Eingeborenen (Am. 8, 10; Jer. 6, 26; Sach. 12, 10 f.) oder um einen Toten überhaupt, Jer. 22, 18; 34, 5; 1 Kö. 12, 24 ff. (LXX; im MT cap. 14 fehlt der Wort-

¹⁾ Der Brauch ausdrücklich erwähnt bei Plato, Phaedr. 276 B; Abbildungen s. bei A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, S. 267; Leopoldt a.a.O. Abb. 3. Eine Reihe religionsgeschichtlicher Parallelen verzeichnet J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris² 1907, S. 194 ff. Über „Adonisgärten“ in Besan und Megiddo s. unten S. 99.

²⁾ So war es im kaiserlichen Rom, vgl. H. Sulze in Angelos II (1926) 44—50. Bei dem Adonaea-Fragment der Forma Urbis Romae (ca. 200 n. Chr.) und dem bei Philostrat erwähnten „Hof des Adonis“ in Rom zur Zeit des Domitian handelt es sich nämlich um Schmuckhöfe, „Topfgärten, die dank der Behältnisse, die eine gewisse Ähnlichkeit mit kultischen Ἀδώνιδος κήποι (κήπος nicht „Garten“, sondern „Blumenbehältnis“) gehabt haben, nach Adonis genannt wurden, obwohl der Adoniskult hierbei keine Rolle gespielt haben kann“, S. 50; s. weiter Syria V 333 f.

laut der Totenklage) oder gar Gen. 37, 33 verrät trotz des אָדֹנִי oder הֵי אֲדֹנִי nicht die geringste Spur einer Beziehung zum Adoniskult, von Jer. 22, 20. 22; Ps. 35, 14; Sach. 8, 19 (nachexilischer Fasttag im Tamuz); 2 Chr. 35, 25; Brief Jerem. 30 f.¹⁾ gar nicht zu reden. Am allerwenigsten ist hieraus der Auferstehungsgedanke zu erkennen. Die Klagerufe werden im großen und ganzen überall dieselben sein, das liegt in der Natur der Sache. Die Klage, wie man sie um den toten Menschen hielt, hat man dann wohl auch in ähnlicher Form auf den Gott angewendet, nachdem einmal die Idee eines sterbenden Gottes aufgekommen war, wie man sich ja überhaupt die Götter nach Art der Menschen vorstellt, nicht zunächst umgekehrt. Übrigens wissen wir gar nicht, wie tatsächlich in dieser alten Zeit die Klage um Adonis gelautet hat und können darum auch nicht mit Bestimmtheit sagen, wie sie sich zur gewöhnlichen Totenklage verhält; noch weniger können wir beurteilen, inwieweit etwa an Jahwe gerichtete „Volksklagelieder in dürrer Zeit von solchen in Israel illegitimen Klagen um die gestorbenen Vegetationsgottheiten“²⁾ beeinflusst wurden.

Daß der Tote bei den Trauerfeierlichkeiten als Adonis gedacht und behandelt worden wäre, so wie in Ägypten als Osiris, ist aus den angeführten Stellen darum keineswegs zu entnehmen, auch nicht aus der Anrede 'Adôn an den toten König bzw. königlichen Prinzen, da eine solche Bezeichnung diesen ohnedies zukommt und nicht auf Götter beschränkt ist. Auch sonst findet sich in all dem, was wir über Adoniskult und Trauergebräuche wissen, kein Anhaltspunkt dafür, daß man den Toten etwa dem Adonis gleichgesetzt habe. Eine Entwicklung des Glaubens in dieser Richtung, daß das Schicksal des sterbenden Menschen das des sterbenden Gottes sei, welche an sich möglich wäre, ist für Adonis nirgends bezeugt. Die besondere Be-

¹⁾ Sellin, NKZ 1919, 248 f.; M. Brückner, Gottheiland², 18 f. Welcher Gott unter „dem Liebling der Frauen“ Dan. 11, 37 zu verstehen ist, ob Adonis, Tamuz oder ein anderer, ist nicht zu sehen. Näheres über ihn enthält die Stelle nicht.

²⁾ J. Hempel, Gebet und Frömmigkeit im A. T., S. 25.

tonung des Todes und das gänzliche Zurücktreten der Auferstehung in den Nachrichten über die kultische Feier aus der vorchristlichen Zeit machen sie nicht wahrscheinlich.

Leipoldt¹⁾ hat darauf hingewiesen, daß attische Vasen, auf welchen die Adonisfeier dargestellt ist, sich gerade in Gräbern fanden; auch auf Sarkophagen der Römerzeit bringt man gern Szenen aus der Adonissage zur Darstellung. Aber Leipoldt ist sich selbst nicht klar, ob solche Darstellungen eine Beziehung zu Tod und Jenseits ausdrücken und etwa besagen sollen, daß man auferstehen möchte, wie Adonis wieder zum Leben zurückkehrte. Vasen sind Gebrauchsgegenstände; die man dem Toten beigab, werden sich kaum von jenen, die man sonst verwendete, unterscheiden haben. Auf einem Sarkophag deutet der sterbende Adonis zudem auf den Tod, aber nicht auf die Auferstehung hin. Übrigens scheint es, wie auch Leipoldt bemerkt, daß bei der Auswahl solcher Motive nicht religiöse, sondern künstlerische Gesichtspunkte ausschlaggebend waren.

Adonis war — um das Gesagte zusammenzufassen — als Vegetationsgott gewiß eine volkstümliche Gestalt, die im privaten Kult vermutlich eine größere Rolle spielte als im öffentlichen. Auffallend bleibt, daß dabei seinem Sterben eine weit größere Bedeutung zukommt als seiner Auferstehung, deren Hervorhebung auch in der Festfeier erst aus Nachrichten der christlichen Zeit bezeugt wird. Wichtig ist auch, daß die Beziehung zwischen göttlichem und menschlichem Sterben und Auferstehen nicht hergestellt ist.

Von dem sumerisch-akkadischen Gegenstück zu Adonis, dem auch auf dem Boden Palästinas illegitimerweise verehrten (Ez. 8, 14) Tamuz, von dem oben bereits die Rede war, ist gleichfalls nur eine Trauer-, aber keine Auferstehungsfeier bekannt, obwohl er die jährlich wiedererwachende Vegetation verkörpert. Hieronymus, der in der *Explanatio in Ezechielem*²⁾ auch von einem Auferstehungsritus bei der jährlichen Festfeier zu Ehren des amasius Veneris weiß, unterscheidet, wie bereits bemerkt,

¹⁾ a. a. O. S. 20.

²⁾ Migne PL 25, Sp. 82 f.; s. oben S. 89 f.

nicht zwischen Tamuz und Adonis; vermutlich ist das, wovon er berichtet, doch Adoniskult. In der Epistola LVIII¹⁾ ad Paulinum, wo er erzählt, daß man in der Zeit von Hadrian bis Constantin an der Geburtsstätte Christi in Bethlehem diesen Gott verehrte, redet er nur von einem plangi. Das schließt die nachfolgende Auferstehungsfreude nicht notwendig aus. Aber diese Nachricht über den Tamuz-Adonisdienst in Bethlehem in so später Zeit ist, worauf mich E. Weigand aufmerksam macht, kaum glaubhaft. Denn Justin²⁾ und Origenes³⁾, die der Sache ja viel näher stehen, wissen zwar, daß man die Höhle zeigt, wo Christus geboren wurde, aber von Adonis-Tamuzverehrung dortselbst sagen sie kein Wort. Das gleiche gilt von Eusebius⁴⁾; auch ihm ist davon nichts bekannt.

b) Esmun — Asklepios.

Esmun wäre nach Baudissin, der ihm in seinem Buche Adonis und Esmun ein langes Kapitel⁵⁾ widmet, nicht nur ein auferstehender Gott, der sein eigenes Leben durch den Tod hindurch bewahrt wie Adonis, sondern zugleich ein krankenheilender Gott, der auch das Leben anderer zu erhalten weiß. Obwohl der Name in der Form Jasumunu wenn die Lesung richtig ist, bereits im 7. Jahrhundert v. Chr. bezeugt ist⁶⁾ und sonst öfter sich findet, haben wir die erste und einzige Überlieferung, die uns über das Wesen des Gottes etwas genaueres zu sagen hat, erst bei dem Neuplatoniker Damascius (ca. 458—533 n. Chr.)⁷⁾. Hier

¹⁾ Migne PL 22, Sp. 581: ... in specu, ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur.

²⁾ Dial. c. Tryph. 78, 5.

³⁾ Contra Celsum 1, 51 ed. Koetschau, S. 102.

⁴⁾ Demonstr. ev. 7, 2; Migne, PG 22, Sp. 540.

⁵⁾ S. 203—345; vgl. hier bes. 339 ff.

⁶⁾ Im Vertrag des Asarhaddon mit dem König Ba'al von Tyrus; Baudissin, S. 205. 211.

⁷⁾ Vita Isidori ed. Westermann in Cobet, Diogenes Laert, S. 144, § 302; Migne PG 103, Sp. 1304, deutsch von R. Asmus, Das Leben des Philosophen Isidoros, Leipzig 1911, S. 124 f. Einen

erfahren wir, daß Esmunos, der mit Asklepios identifiziert wird, nicht griechischer oder ägyptischer, sondern phönizischer Herkunft ist. Er ist der achte Sohn des Sadykos, daher sein Name auch als der achte gedeutet worden sei. Als schöner Jüngling von wunderhübschem Aussehen wird er von der Göttermutter Astronoe mit Liebe verfolgt. Einst auf der Jagd kann er sich ihr nicht mehr anders entziehen, als daß er sich selbst verstümmelt, indem er sich mit einem Beil das Zeugungsglied abschlägt. Durch die lebenserzeugende Wärme stellt ihn die Göttin wieder her und macht ihn zum Gott¹⁾. Wegen der Lebenswärme²⁾ werde er von den Phöniziern Esmunos genannt. Damascius kennt also zwei Erklärungen des Namens, von denen wohl keine zutreffen dürfte.

Von Auferstehung im eigentlichen Sinne kann hier keine Rede sein. Es scheint ja, daß Esmun gar nicht als tot, sondern nur als verstümmelt gedacht wurde. Es handelt sich also nur um Entrückung, um Apotheose, wie es scheint, ohne daß der Tod eingetreten wäre. Die Vorstellung von Esmun als Heilgott mag an den Mythos von seiner Verstümmelung und Wiederherstellung anknüpfen, besagt aber nicht mehr wie die Bezeichnung mancher babylonischer Gottheiten, denen die Kraft zukommt, Kranke zu heilen, als Totenbeleger.

c) Melkart.

In Verbindung mit Esmun erscheint öfter der tyrische Melkart, der „Gott des alljährlich neu erwachenden Naturlebens, in der geschichtlichen Bezeugung speziell des Sonnenlebens“³⁾. Er wird dem griechischen Herakles gleichgesetzt⁴⁾, der sich nach der griechischen Sage in Tyrus ver-

Tempel besaß Esmun in Sidon; über die türkischen Ausgrabungen daselbst s. RB 11 (1902), 489 ff.; 12 (1903), 69 ff.; 515 ff.; zur Bauinschrift vgl. Lidzbarski, Ephemeris II, 49 ff.

¹⁾ τῇ τε ζωογόνῃ θεῖμῃ ἀναζωπυρήσασα θεὸν ἐποίησεν.

²⁾ ἐπὶ τῇ θεῖμῃ τῆς ζωῆς. Hat man dabei wohl an 𐤌𐤍 „Feuer“ gedacht?

³⁾ Baudissin, S. 281.

⁴⁾ Zu dieser Gleichung siehe E. Meyer in Roscher, Lex. d. griech. Mythol., s. v. Melkart (II 2651).

brannt haben soll, um aus der Flamme in einer Wolke in den Himmel aufzusteigen. Aus 2 Makk. 4, 18—20 lassen sich auf ein Fest zu Ehren des Herakles in Tyrus, zumal für ein Auferstehungsfest, keine Schlüsse ziehen; weder steht dort, daß es alle fünf Jahre gefeiert wurde (in jedem fünften Jahre fand ein Kampfspiel in Tyrus statt), noch auch ist gesagt, daß Jason die jüdische Gesandtschaft zur Überbringung der 300 Silberdrachmen gerade zu einem Fest nach Tyrus geschickt habe, es kann eine gelegentliche Weihgabe gewesen sein; wahrscheinlich war die Bezeichnung der Summe als Opfer überhaupt nur die diskrete Form für ein Geschenk an den König, als welches es von den Überbringern ja auch überreicht wurde; sie baten selbst, man solle es nicht als Opfer, sondern für andere Zwecke verwenden.

Die griechische Sage deutet ja auch nicht auf eine Auferstehung, auf eine Rückkehr zum früheren Leben, sondern mehr auf eine ascensio, eine Vergöttlichung, eine Apotheose hin. Insofern unterscheidet sich Herakles von Adonis oder Tamuz¹⁾.

Für die Melkartfeier auf phönizischem Boden, also wohl in Tyrus, kommt nur die Nachricht des Menander bei Flavius Josephus²⁾ in Frage, wonach der König Hiram, also wohl der Zeitgenosse des Salomo, die alten Heiligtümer niederriß und (einen) Tempel des Herakles und der Astarte baute; weiter heißt es dort: *πρῶτος* (contra Ap. I 118 f.: *πρῶτον*, sonst die gleiche Wendung) *τε τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν ἐποιήσατο ἐν τῷ Περιτίῳ μνηί*. Es kommt darauf an, wie man *ἔγερσις* verstehen will. E. Meyer bei Roscher erklärt es von der Aufrichtung des Tempels. Baudissin, für den übrigens die Richtigkeit der Nachricht keineswegs feststeht, hat dagegen Bedenken, da von der Errichtung des Tempels nicht gesagt werden könne, daß Hiram sie *πρῶτος*, sondern nur, daß er sie überhaupt bewerkstelligt habe³⁾. Er bezieht

¹⁾ Der späte (Zeit Diocletians) Arnobius (adv. gent. 1, 36) läßt allerdings Herakles in Spanien begraben sein.

²⁾ Antiqu. 8, 5, 3; contra Ap. I 118 f. ed. Niese, Bd. V.

³⁾ S. 135.

also den Satz auf eine Auferstehungsfeier für Herakles, die Hiram als erster im Monat Peritios (Februar-März) begangen hätte. Immerhin könnte die Stelle aber auch bedeuten, daß er als erster einen Heraklestempel baute, während man bisher einen solchen noch nicht hatte, oder, wenn man auf *πρώτον* den Nachdruck legt, daß der Heraklestempel der erste war, den er neu baute; in contra Ap. redet Josephus nämlich von Tempeln des Herakles und der Astarte im Plural, in Ant. nur von einem. Die lateinische Übersetzung bietet *erectionem* bzw. *erectiorem*, denkt also nicht an ein Auferstehungsfest. Wie es sich auch verhalten mag, man kann jedenfalls auf Grund einer unsicheren Erklärung einer unsicheren Nachricht nicht ein Auferstehungsfest des Melkart in Phönizien schon in alter Zeit in seine Rechnung einstellen, wie es Baudissin im weiteren Verlauf seiner Abhandlung doch mehrfach tut¹⁾. Eine Rechnung mit unsicheren und bestrittenen Posten muß ein unsicheres Resultat ergeben.

V. Mysteringottheiten.

Gewöhnlich nimmt man an, daß in den aus dem Orient stammenden Mysterienkulten, die im hellenistischen Zeitalter besonders beliebt waren und sich über das ganze römische Reich verbreiteten, der Auferstehungsgedanke besonders lebendig war. Der Zweck dieser Mysterien war, sagt man, dem Mysten die innigste Gemeinschaft mit Gott zu verschaffen, womit er sich zugleich die Anwartschaft auf ein glückliches Leben nach dem Tode sicherte (Jenseitsmystik). Der Gläubige will am Schicksal des Gottes teilnehmen, bei einem sterbenden und auferstehenden Gott also an seinem Tod und seiner Auferstehung oder Wiederherstellung, zunächst in den Mysterien symbolisch, dann aber an seinem Ende einmal wirklich, er will selbst Gott werden. Solche Gedanken hat man ja schon für den Tamuz- und Adonisdienst vermutet, ohne freilich den Nachweis dafür erbringen zu können. Im Ägypten der vorhellenistischen

¹⁾ z. B. S. 308; 359; 371; 419; 493; 509.

Zeit aber hat man nicht die Teilnahme an Mysterien in diesem Sinne notwendig, um ein Osiris zu werden, sondern jeder wird ein Osiris schon damit, daß er aus dem Leben scheidet und ins Totenreich, wo Osiris herrscht, eingeht.

Auch die eigentlichen Mysterienkulte waren nicht von Anfang an auf ihre Adepten beschränkte Geheimkulte wie in der römischen Kaiserzeit; es handelte sich dabei offenbar zunächst um allgemeine Volksfeste, woran die Teilnahme allen offenstand; erst allmählich bildete sich aus der großen Masse ein Kreis von besonders Auserlesenen heraus, die durch eine geheimnisvolle Weihe dem Gott in besonderer Weise nahetreten, ja selbst Gott werden. Daß bei auferstehenden Göttern dann die Auferstehung zum Mittelpunkt einer solchen Mysterienfeier wird, ist an sich naheliegend und wahrscheinlich, aber schon wegen der Geheimhaltung der einzelnen Riten nirgends mit Sicherheit festzustellen¹⁾. Besonders schlecht unterrichtet sind wir über die eigentlichen griechischen Mysterien wie die eleusinischen; auf sie braucht hier wohl nicht näher eingegangen zu werden, da sie auf direktem Wege Israel gewiß nicht beeinflußt haben. Zudem liegt ja der Auferstehungsgedanke im Sinne einer Wiederherstellung des Leibes dem griechischen Geiste an sich ferner²⁾. Es interessieren uns nur die Kulte asiatischen

¹⁾ Apuleius *Metamorph.* XI 23 (Hopfner, *Fontes hist. rel. aeg.* p. 326) z. B. wird nicht erzählt, was bei der Isis-Mysterienweihe unter Ausschluß der Öffentlichkeit geschieht, weil es verboten ist, darüber Außenstehenden etwas mitzuteilen; wir hören nur, daß der Teilnehmer die Schwelle der Unterwelt überschreitet, den oberen und unteren Göttern sich naht und aus der Nähe sie anbetet.

²⁾ Reste antiker (Mysterien)liturgien sind zusammengestellt von A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*³, S. 213 ff.; über die eleusinischen Mysterien vgl. Foucart Paul, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris 1914, der ihren Ursprung in Ägypten sucht. Neuestens meint allerdings H. Greßmann, *ZAW* 44,75, ein jüngst bei den amerikanischen Ausgrabungen in Besan gemachter Fund (etwa aus der Zeit um 1300 stammend) lasse uns zum ersten Male etwas tiefer in die Zusammenhänge der eleusinischen Mysterien mit älteren semitischen Adonismysterien hineinblicken. Er hat dabei den von den Ausgräbern sogenannten flowerholder im Auge, „ein hohler Gefäß-

Ursprungs, also vor allem diejenigen, die sich an die Namen Attis und Mithras knüpfen.

1. Attis.

Über Attis sagt H. Hepding am Schlusse seiner Monographie über diesen Gott¹⁾: „Attis, der alte väterliche Gott ring, auf den neben Tierköpfen kleine Krüge aufgesetzt sind; diese sind unten durchbohrt und stehen so mit dem kreisrunden Hohlraum in Verbindung.“ Greßmann meint, daß solche „Gefäßbringe bei den (öffentlichen) Adonismysterien“ mit Wasser gefüllt wurden, daß man in die kleinen Krüge Zweige steckte und daß man dann bei einer feierlichen Prozession das Ganze auf dem Kopfe trug als einen lebendigen Kranz Gottes wie es in der ersten Ode Salomos heißt.“ Der Gegenstand wird also ebenso wie ein ähnliches, in Tell el-Mutesellim (dem alten Megiddo, vgl. Schumacher, Bd. I, S. 137, Abb. 204) gefundenes Stück nach Art der Adonisgärten gedeutet. Valentin Müller (ZAW 44, 74) betrachtet diese Gefäße als Kernos, wovon sich Exemplare auf Kypros (Ohnefalsch-Richter II, Tafel 149, Nr. 15c und d, vgl. I S. 283, nach den Herausgebern wohl ursprünglich Trinkschalen, „Taubenbecher“ wegen der daran angebrachten Taubenköpfe, vgl. die Beschreibung des Trinkbechers des Nestor Ilias XI 632 ff.) sowie in Athen und Eleusis gefunden haben. Im eleusinischen wie im Kybele-Attiskult fand das Kernos Verwendung (Pauly-Wissowa-Kroll² XI 316 ff.). Das griechische Kernos war ein „Tongefäß, an dem viele kleine Gefäße (Kotyliskoi) befestigt waren. Dieses Gefäß wird in einer kultischen Handlung (die aber sicher nicht zu den Einweihungsriten der Mysterien, wenn auch irgendwie zur eleusinischen Mysterienfeier gehört,) in Prozession oder Tanz im Kreise umhergetragen und zwar ἄνω (oben) im Gegensatz zu einer unterirdischen θαλάμη oder auf dem Haupte“ (ebenda 317 f.). In den Kotyliskoi befinden sich Erstlingsgaben des Feldes und der Herde, wie Mohnkörner, Öl, Wein, Honig, Milch, verschiedene Getreidearten, Kuchen, ungewaschene Schafwolle. Nach der Prozession genießt der Träger von dem Inhalt. Es handelt sich also hier um reife Produkte, nicht, wie Greßmann für Besan annimmt und wie es bei den Adonisgärten zutrifft, um Zweige oder Blumen. Von einer Prozession mit Adonisgärten ist zum mindesten für diese frühe Zeit sonst nichts bekannt. Der Zusammenhang zwischen semitischem Adonis und eleusinischen Mysterien bleibt also nach wie vor im höchsten Maße ungewiß. Würde er in der von Greßmann vermuteten Weise bestehen, so wäre die Abhängigkeit zudem auf Seiten der Griechen zu suchen.

¹⁾ Attis, seine Mythen und sein Kult, Gießen 1903, S. 219 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 1. Bd.).

des kleinasiatischen Urvolkes wird durch Übernahme in den Götterkreis der phrygischen Eroberer dem Dionysos angeglichen¹⁾. Später unter semitischem Einfluß sinkt seine Bedeutung herab zum schönen Geliebten der großen Göttin, dem weichlichen Kastraten und Urbild der Gallen.“ In dieser Form zeigt ihn der Mythos, soweit er sich noch feststellen läßt. Wir kennen diesen freilich nur notdürftig aus griechischen und römischen Schriftstellern in vielen Varianten²⁾. Hepding unterscheidet hauptsächlich eine lydische Form, nach der Attis durch einen Eber getötet wird, also wie Adonis, und eine phrygische, die Attis sich entmannen läßt, ähnlich wie Esmun. Die wesentlichen Züge der Sage sind diese: Attis, ein schöner Jüngling, wird von der Göttermutter Kybele leidenschaftlich geliebt; er wird ihr jedoch untreu und verliert sein Herz an eine Nymphe. Aus Eifersucht tötet Kybele die Nymphe. Attis gerät aus Schmerz darüber außer sich, sodaß er, nach manchen Versionen, stirbt und sogar begraben wird. Dadurch versöhnt, stellt ihn die Göttermutter wieder her und macht ihn selbst zum Gott (vgl. Esmun und Astronoe). Attis stirbt somit als Mensch und wird als Gott wiederhergestellt. Es ist also auch mehr Apotheose denn Auferstehung.

Dieser Mythos bildet die Grundlage des Festes, das man alljährlich zu Pessinus am Gallosflüßchen feierte. Dort befand sich das Hauptheiligtum der Kybele und des Attis. Über die Feier berichtet der allerdings recht späte Kirchenschriftsteller Julius Firmicus Maternus³⁾ (ca. 350), der freilich aus der unglücklich liebenden Göttermutter eine mächtige Königin von Pessinus macht. Nach dessen Angaben veranstaltet man dem Attis ein Leichenbegängnis und Begräbnis; die Entmannung, die Kybele an Attis (also nach dieser späten euhemeristischen Fassung⁴⁾ nicht

¹⁾ Die Phryger kommen aus Thrazien, der Heimat des Dionysos.

²⁾ Hepding, S. 5 ff.

³⁾ De errore profanarum religionum c. 3 (Hepding S. 47 f.; 120). Über den Hahn als Erwecker des Attis aus dem Todesschlaf siehe Greßmann, Marti-Festschrift S. 94.

⁴⁾ Hepding, S. 116.

er selbst) vollzogen hat, üben ihre Priester an sich selbst, sie sind Verschnittene. Kurze Zeit nach dem symbolischen Begräbnis versichert man dann, daß der Gott wieder lebe (*quem paulo ante sepelierant revixisse iactarunt*). Dieser Ritus hat also Ähnlichkeit mit dem bei der Adonisfeier nach der Darstellung Lukians und späterer. Firmicus kennt auch die Ausdeutung des Mythos und Ritus auf die Vegetation und schreibt diese Auffassung auch bereits den *sacratissimi imperatores* zu, läßt sie aber nicht als richtig gelten. Das wäre ein weiterer Berührungspunkt mit dem Adonisdienst. Als Mysten kommen für Pessinus, wenn man hier überhaupt schon von Mysterienfeier reden will, nur die Priester in Frage, die das Schicksal des Gottes auch äußerlich auf sich übertragen.

Mehr Mysteriencharakter trägt das Hilarienfest an sich, das zwar nicht für Pessinus bezeugt, aber inhaltlich vielleicht doch mit der dortigen Feier identisch ist. Damascius (ca. 458—533) erzählt darüber¹⁾, unter dem Heiligtum des Apollo zu Hierapolis in Phrygien befinde sich der Abstieg zu einer unterirdischen Höhle, welche als Hadeseingang galt. Die daraus aufsteigenden Dünste töteten jeden, welcher in ihren Bereich komme, selbst Vögel, welche darüber fliegen. Ohne Schaden hinuntersteigen könnten nur die *τετελεσμένοι*, die Eingeweihten, d. i. die Galloi, die Kybelepriester. Aber auch Damascius selbst ist, wie er sagt, mit dem Philosophen Doros hinabgestiegen und mit heiler Haut wieder zurückgekommen. Er berichtet: „Ich schlief damals in Hierapolis ein und glaubte im Traum, ich sei Attis und die Göttermutter feiere mir zu Ehren das sogenannte Hilarienfest; dieser Traum offenbarte mir unsere Rettung aus dem Hades“²⁾. In diesen Worten ist wohl angedeutet, was das Wesen der Mysterien des Hilarienfestes ausmacht: der Myste nimmt die Stelle des Gottes ein, wird selbst Attis und erlangt so

¹⁾ Vita Isidori ed. Westermann in Cobet, Diog. Laert., S. 133, § 131; Hepding, S. 74; Asmus, S. 78.

²⁾ ἐγκαθευδῆσας ἐδόκουν ὄναρ ὁ Ἀττις γενέσθαι καὶ μοι ἐπιτελεῖσθαι παρὰ τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν τὴν τῶν ἱλαρίων καλουμένων ἑορτήν. "Ὅπερ ἐδήλου τὴν ἐξ ἄδου γεγονυῖαν ἡμῶν σωτηρίαν.

die Gewißheit, aus Tod und Hades befreit zu werden, also wohl nach dem Tode wieder aufzuleben.

Bereits um 200 kam der Kult der phrygischen Kybele auch nach Rom, unter dem Kaiser Claudius wurde er offiziell anerkannt und das Hilarienfest in den staatlichen Festkalender aufgenommen. Das Fest wurde nach Macrobius ¹⁾, der Attis bereits als Sonnengott auffaßt, als Freudenfest am 25. März gefeiert; nachdem die Katabasis (Hinabsteigen in die Höhle?) bewerkstelligt und die Trauer vollendet war, begann an diesem Tage die Freude. Eine genauere Beschreibung der damit verbundenen Mysterienfeier hätten wir, wenn wir den Bericht des Firmicus Maternus, de errore profanarum religionum c. 22 ²⁾ auf dieses Fest beziehen dürfen. Dies ist nach dem, was derselbe Autor in c. 3 sagt ³⁾, zum mindesten naheliegend, wenn auch keineswegs absolut sicher. Denn der Name des Gottes wird in c. 22 nicht genannt und Hilarienfeiern gab es auch in anderen Kulturen, z. B. in dem zu Ehren der Isis. Wenn diese Kombination aber zu Recht besteht, dann hätten sich die Zeremonien in der Nacht (zum 25. März) im Adyton des Kybeleheiligtums in folgender Weise abgespielt: Der Gott, dessen Bild man auf eine Bahre gelegt hat, wird von der Gemeinde der Mysterien (diese wird wohl unter per numeros zu verstehen sein) beweint und beklagt. Alsdann wird ein Licht herbeigebracht. Der Priester salbt alle, die an der Klage teilgenommen haben, am Munde, worauf er in griechischer Sprache im Flüsterton rezitiert:

Habt Mut, ihr Mysterien, da der Gott gerettet ist;

So wird auch uns aus vielem Leiden Heil zuteil ⁴⁾.

¹⁾ Saturn. I 21, 10; Hepding, S. 63; vgl. 168.

²⁾ Hepding, S. 50.

³⁾ s. o. S. 101.

⁴⁾ Nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur et per numeros digestis fletibus plangitur; deinde cum se ficta lamentatione satiaverint, lumen infertur; tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat: θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·

ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Vgl. auch Leipoldt, a. a. O. S. 39.

Die Rettung des Gottes kann sich nur auf dessen Wiederbelebung oder, wenn man will, Auferstehung beziehen; daher der Spott des Firmicus Maternus über den Mysten: *idolum sepelis, idolum plangis, idolum de sepultura proferis*. Entsprechend ist auch das „Heil“ für den Mysten aufzufassen als eine symbolische Befreiung aus dem symbolisch erlebten Tod. So scheint es wenigstens Firmicus verstanden zu haben, wenn er weiter spottet: *tibi agat gratias deus tuus, te paribus remuneret donis, te sui velit esse participem, sic moriaris ut moritur, sic vivas ut vivit*. Die Befreiung ἐκ πόνων wäre dann im wesentlichen dieselbe wie jene ἐξ ἄδου bei Damascius, was trotz der Verschiedenheit des Ausdrucks wohl möglich ist. Der Myste gewinnt also durch die Weihe ein neues Leben, das nach dem Tode als ewiges Leben sich fortsetzen soll. Daß er eine leibliche Auferstehung erwarte, ist nicht gesagt und trifft kaum zu, trotz der Zeremonien an der sinnbildlichen Leiche des Gottes; solche Sinnbilder sind eben im sakramentalen Kult, wie ihn die Mysterien darstellen, nicht zu entbehren. Ob nun diese Beschreibung des Firmicus Maternus auf die Kybele-Attismysterien¹⁾ zu beziehen ist oder nicht, die Hilarien des Attis sind jedenfalls ein Frühjahrsfest, was daher kommen könnte, daß man den Gott ähnlich wie Adonis doch auch mit der Vegetation in Zusammenhang brachte, wie es Firmicus Maternus andeutet (c. 3; s. oben). Den Charakter als Vegetationsgott würde auch die Nachricht Plutarchs bestätigen, der damit allerdings allein steht, daß nämlich die Phryger ihrem Gott zwei Feste feiern, eines im Winter, wo er schlafe, und eines im Sommer, wo er wieder auferweckt werde, und zwar, sagt er, begehen sie die Feier nach Bakchantenart²⁾. Aber vielleicht beruht seine Nachricht auf einer Verwechslung.

Wie Adonis wird auch Attis in der römischen Kaiserzeit gern auf Grabmälern dargestellt. Auch kleine Terrakotta-

¹⁾ Augustinus, de civit. Dei II 4; VII 24 ff. (Hepding, S. 68 ff.) geißelt den Kult der Magna Mater und des Attis als unsittlich, ohne weitere neue Gesichtspunkte zu bringen.

²⁾ De Is. et Os. 69; Hepding, S. 26.

figuren des Gottes finden sich in manchen Gegenden in den Gräbern¹⁾. Wenn dazu auf einem Grabstein geschrieben steht: *Corpus habent cineres, animam sacer abstulit aer*²⁾, so kommt darin deutlich nicht der Gedanke der leiblichen Auferstehung zum Ausdruck, sondern die Hoffnung auf das Fortleben nach dem Tode, die Hoffnung auf ein anderes Leben ohne den Körper. Hepding spricht darum, freilich nicht ganz korrekt, vom Glauben an eine Auferstehung der Seele, der zunächst durch diesen Grabsteinschmuck zum Ausdruck gebracht werden sollte. Allmählich aber sei diese ursprüngliche Bedeutung verloren gegangen. Von anderer Seite ist dem entgegengehalten worden, solche Darstellungen hätten mit Attis überhaupt nichts zu tun, sie seien in die römische Grabmalkunst vielmehr nur als reiner Zierat, in Verbindung mit einem geschlossenen, aus Kleinasien stammenden Muster eingeführt worden und verdanken ihre Beliebtheit anscheinend nur dem trauernden Aussehen der Gestalt³⁾. Aber auch im anderen Falle setzen sie ebensowenig wie die Mysterien die Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung der Toten voraus.

Zweifelhaft bleibt auch nach Hepding⁴⁾, ob mit dem Hilarienfest im März auch die sogenannten Kriobolien oder Taurobolien verbunden waren. Man unterscheidet zwei Arten derselben. Nach den Inschriften des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. haben die Taurobolien noch nichts Mysterienhaftes, sondern sind eben Opfer, um die Gunst der Götter zu erlangen, dargebracht von Provinzen, Gemeinden und anderen großen Verbänden. Nur die zweite Art hat sakramentalen Charakter und stellt sich dar als Bluttauf am Einzelnen zum Zwecke der Wiedergeburt⁵⁾ nach mystischem Tod. Diese Form ist jünger als die andere; als erster,

¹⁾ Hepding, S. 202; Leipoldt, S. 23. Über die römische Darstellung eines liegenden Attis etwa aus der Zeit Hadrians (jetzt im Lateran) s. Angelos II 51 f. (m. Abb.).

²⁾ CIL III 6384; Hepding, S. 86 Nr. 25.

³⁾ Hepding, S. 202⁵⁾.

⁴⁾ S. 199; weitere Literatur darüber s. ebenda S. 51.

⁵⁾ Reitzenstein, Mysterienreligionen²⁾, S. 30 f.

an dem sie vollzogen wurde, ist der Kaiser Elagabal bezeugt; inschriftlich ist der Brauch zum ersten Male 305 n. Chr. belegt¹⁾, Hepding²⁾ versucht den Ritus dieser Bluttaufe, bei welcher der „Täufling“ als mystisch Toter in einer Grube stehend mit dem Blut des geopfert Stieres übergossen wird, zu rekonstruieren. Es erübrigt sich, hier näher darauf einzugehen, da der Brauch erst für eine Zeit bezeugt ist, die für unsere Frage nicht mehr in Betracht kommt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die christliche Lehre von der erlösenden Kraft des Blutes Christi auf diese Anschauung irgendwie eingewirkt hat³⁾. Es handelt sich dabei auch nicht um Auferstehung, besonders nicht um eine solche nach dem Tode, sondern um eine sofort eintretende Wiedergeburt des Mysten — der Tag der Weihe heißt *natalicium* —, die in ihrer Wirksamkeit zeitlich beschränkt ist; die Zeremonie muß nach zwanzig Jahren von neuem an ihm vorgenommen werden⁴⁾.

2. Mithra.

Noch dürftiger als über Attis sind die authentischen Nachrichten über die andere Mysteriengottheit, die vom Orient kommend beinahe das ganze römische Reich mit ihrem Kult überflutet und dem Christentum scharfe Konkurrenz gemacht hat, nämlich Mithra⁵⁾.

Mithra, eine altarisches Gottheit, in Indien und Iran schon vor Zoroaster verehrt, von diesem aber verworfen, kommt im jüngeren Awesta wieder zur Geltung. Am Achämenidenhof scheint er erst im 4. Jahrhundert Anerkennung gefunden zu haben⁶⁾. Als letzte von allen orientalischen Religionen kam der Mithradienst, entstanden aus einer Vermengung

¹⁾ CIL VI 497; Hepding, S. 199 f.

²⁾ S. 195 ff.

³⁾ Hepding, S. 200⁷.

⁴⁾ ebenda S. 198. Über Wiedergeburt in den Mysterien vgl. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie³, S. 162.

⁵⁾ Vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithra, deutsche Ausgabe³ von K. Latte, 1923, 1 ff.

⁶⁾ C. Bartholomae, Zarathuſtra's Leben und Lehre, S. 7.

altiranischer Vorstellungen mit semitischen Anschauungen und gewissen Zügen aus kleinasiatischen Kulturen (Attis), zur Zeit des Pompeius nach Rom; er gelangte im römischen Reich zur Bedeutung aber erst gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts¹⁾. Seine Ausbreitung verdankt er zum großen Teil dem römischen Militär. Bei den Griechen fand aber Mithra als zu barbarisch niemals Aufnahme, er gelangte von Asien unmittelbar in die lateinische Welt.

Der Mythos, der dem Kult zu Grunde liegt, ist kurz dieser²⁾: Mithra, aus einem Felsen entsprungen, zwingt zunächst den Sonnengott, sich unter ihn zu beugen; dann besteht er den Kampf mit dem Stier, dem ersten lebenden Wesen, einem Geschöpf des Jupiter-Ormuzd, den er verwundet und überwältigt. Aus dem Fleisch des sterbenden Tieres entstehen die heilsamen Kräuter und Pflanzen, aus seinem Samen die Nutztiere, seine Seele erhebt sich zum Himmel und wird als Gott Silvanus Schützer der Herden. So wird also Mithra durch seinen glücklichen Kampf zum Schöpfer aller nützlichen Lebewesen, weiterhin auch zum Beschützer der Menschen gegen den bösen Ahriman und seine Übel: Hungersnot, Flut, Feuer. Schließlich steigt er auf dem Wagen des Sonnengottes, der nach seiner Unterwerfung sein Genosse geworden ist, nach einer Mahlzeit, welche von den Mysten in den Agapen nachgeahmt wird, zum Himmel und ist nunmehr von dort aus der Schutzherr der Gläubigen. Wenn nach Ablauf der bestimmten Welt-dauer die von Ahriman verhängten Plagen das Ende ankünden und dann von neuem ein wunderbarer Stier erscheint analog dem ersten, steigt auch Mithra wieder vom Himmel herab und erweckt die Toten aus ihren Gräbern.

¹⁾ Plutarch, Vita Pomp. 24; Cumont-Latte, Die Mysterien des Mithra, S. 33 f. Neuerdings ist allerdings festgestellt, daß es bereits um die Mitte des 3. Jhdts. v. Chr. im Fajjûm (Ägypten) ein Mithräum gab, Zeitschr. f. Kirchengeschichte 41 (1922), 172.

²⁾ Nach Cumont-Latte, ebenda S. 118 ff.; s. jedoch die Bemerkung S. 95², wonach manches in der Mithralegende, vor allem die Aufeinanderfolge der Episoden, hypothetisch bleibt, da diese zum großen Teil nur aus der archäologischen Erklärung der mithrischen Denkmäler erschlossen ist.

Sie erlangen ihre frühere Gestalt wieder und finden sich in einer großen Versammlung zusammen, wo der Gott der Wahrheit in einem großen Gericht die Guten von den Bösen scheidet. Aus dem Fett des wieder getöteten Stieres, mit Wein gemischt, wird ein Trank bereitet, der den Gerechten die Unsterblichkeit verleiht. Die Bösen gehen im folgenden Weltbrand unter samt Ahriman und seinen Genossen, sodaß dann allgemeine Glückseligkeit herrscht¹⁾.

Man sieht, der Mythos ist nichts einheitliches; verschiedene Elemente sind darin zusammengefloßen. Was den Auferstehungsgedanken angeht, so finden sich hier ungefähr die Vorstellungen der Mazdareligion wieder, nur vom Saoshyant auf Mithra übertragen.

Über Ritus und Liturgie der Mithra religion, besonders der Mysterien²⁾ sind wir äußerst mangelhaft unterrichtet. Aus einer Notiz des Hieronymus³⁾, bestätigt durch zahlreiche Inschriften, wissen wir, daß es sieben Weihestufen gab, die der Myste zu durchlaufen hatte, entsprechend den sieben Planetensphären, welche der Tote passieren muß, um zu dem Aufenthalt der Seligen zu gelangen. Von den Riten der Einweihung, die mit Vorliebe am Anfang des Frühjahres und zwar wohl ursprünglich in einer Höhle, später in den Städten in unterirdischen Gewölben, im Tempel oder in anderen Häusern unter Ausschluß der Öffentlichkeit stattfand, kennen wir nur verschiedene Abwaschungen und ein Mahl, bestehend aus Brot und Wasser mit Wein gemischt, das dem Mysten neben anderen Vorteilen vor allem selige Unsterblichkeit gewähren soll⁴⁾. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Stelle bei Tertullian de praescr. haer. 40, an der nach Dieterich⁵⁾ deutlich sakramentale Handlungen des Mithradienstes angeführt werden: *Et si adhuc memini, Mithra signat illic in*

¹⁾ Ebenda S. 132 f.

²⁾ Ebenda S. 136 ff.

³⁾ Epistola ad Laetam 107; Cumont-Latte, S. 138.

⁴⁾ ebenda S. 145 ff.

⁵⁾ A. Dieterich, eine Mithrasliturgie, 1903, 3. Aufl., von O. Weinreich, 1923, S. 91.

frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam. Danach gäbe es also in diesem Ritus eine Zeichnung der Soldaten, d. i. ohne Zweifel der Mysten, an der Stirn, eine Darreichung des Brotes, eine Weihe durch den Kranz und eine auf die Auferstehung bezügliche Zeremonie. Ob die Mithrabekenner auch auf ihren Grabdenkmälern solchen Hoffnungen Ausdruck gaben, wissen wir nicht, da ein Friedhof der Mithraverehrer noch nicht gefunden wurde. Wir können also daraus nicht bestimmen, in welcher Weise die Auferstehungszeremonie sich vollzogen und wie man die Auferstehung selbst sich gedacht hat. Das naheliegende wäre, daß man die Wiedererweckung durch Mithra am Ende der Welt im Auge hatte.

Ein Text jedoch, den A. Dieterich¹⁾ nach einer Handschrift aus der Zeit um etwa 300 n. Chr. bearbeitet hat und den er als eine für die Zwecke der Zauberer adaptierte Mithraliturgie betrachtet, allerdings unter dem Widerspruch von F. Cumont²⁾ und anfänglich auch von Reitzenstein, enthält den Auferstehungsgedanken nicht, sondern nur den der Wiedergeburt im Sinne einer sofort eintretenden Wirkung. Der Text selbst gibt sich nach seinen einleitenden Worten als eine Offenbarung des großen Gottes Helios Mithra. Besonders klar und aufschlußreich ist jedoch auch diese mit gnostischen Termini durchsetzte Liturgie nicht: Der Myste glaubt sich emporgehoben in die Luftregion und sieht die Welt der Götter (S. 6, 4 ff.; 10, 20), im besonderen schaut er Helios als jugendlich schönen Gott in rotem Mantel und mit einem feurigen Kranz (10, 28 ff.), die sieben Schicksalsgöttinnen (12, 16 ff.) und die sieben Polbeherrscher oder Weltachsenwächter (7, 26 ff.) und schließlich, wie es scheint, den höchsten Gott selbst (14, 13 ff.).

¹⁾ In der eben genannten Schrift. Als Zeit der Entstehung dieser Liturgie vermutet er — sichere Anhaltspunkte gibt es nicht — ca. 100—150 n. Chr.; zwischen 150—200 wäre sie im Kult gebraucht, etwa um 200 von den Zauberern annektiert und in ihren Kreisen weiterverbreitet worden; etwa um 300 wäre sie in der uns erhaltenen Handschrift niedergeschrieben.

²⁾ Die orientalischen Religionen², S. 301 f.

Wenn er der einzelnen Götter ansichtig wird, muß er ein Brüllen ausstoßen, so laut und so lange als er kann (12, 13; 14, 20). Außerdem hat er verschiedene Gebete, im ganzen sieben, in bestimmter Reihenfolge zu sprechen. Darin kommt nun wenigstens der Gedanke des Todes und der Wiedergeburt so deutlich zum Ausdruck, wie nach Dieterich¹⁾ in keinem anderen liturgischen Text des Altertums. Der Myste will wiedergegeben werden der Geburt zur Unsterblichkeit (4, 7: τῇ ἀθανάτῳ γενέσσει), er will schauen nach der gegenwärtigen Not den unsterblichen Urgrund mit dem unsterblichen Geist (4, 10 f.: τὴν ἀθάνατον ἀρχὴν τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι), er will durch den Geist wiedergeboren werden (ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ), daß er geweiht werde und in ihm wehe der heilige Geist (4, 13). Bemerkenswert sind vor allem die Worte aus der Begrüßung, die der Myste an Helios-Mithra und dieser dann im Namen des Mysten an den höchsten Gott richtet (12, 2 ff.): „Ein Mensch, ich der N. N., Sohn der N. N., geworden aus sterblichem Mutterleibe der N. N. und Lebenssaft des (göttlichen) Samens, nachdem dieser heute von dir neu gezeugt, (ein Mensch, ich), der aus so vielen Tausenden zur Unsterblichkeit berufen ist in dieser Stunde nach dem Rat-schluß des überschwenglich guten Gottes, strebt und verlangt dich anzubeten nach menschlichem Vermögen.“ Das Schlußgebet an den höchsten Gott oder an Mithra selbst²⁾ scheint den Grundgedanken der ganzen Feier zum Ausdruck zu bringen (14, 31 ff.): „Herr, wiedergeboren verscheide ich, indem ich erhöht werde, und da ich erhöht bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst³⁾ und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetze gemacht hast und geschaffen hast das Sakrament.“

Von Auferstehung hören wir hier nichts, sondern nur von sofort eintretender Wiedergeburt und von Unsterblichkeit.

¹⁾ a. a. O. S. 166.

²⁾ So Dieterich, S. 166.

³⁾ So übersetzt Dieterich; Reitzenstein in Lehmann-Haas, Textbuch S. 213, hingegen: ... „löse ich mich auf in das Vergehen“.

Der Myste wird sofort ein neuer Mensch und darf infolgedessen die Unsterblichkeit für sich erwarten. Es ist an sich möglich, daß die bei Tertullian angedeutete, aber nicht näher beschriebene Auferstehungszeremonie in gleichem Sinne zu fassen ist, möglich aber auch, daß man in der Dieterich'schen Liturgie unter gnostischem Einfluß die leibliche Auferstehung — eine solche steht nach der Mithralgende ja für das Ende in Aussicht — ins Geistige umgedeutet hat. Darüber läßt sich nichts Sicheres ausmachen; besonders wissen wir nicht, was Form und Inhalt der Liturgie und des zugrunde liegenden Glaubens in vorchristlicher Zeit gewesen ist. Die Vorstellungen über die Auferstehung am Ende sind dem Parsismus entnommen. Ob ihnen in früherer Zeit in der Mysterienfeier mehr Rechnung getragen wurde, entzieht sich unserer Kenntnis.

3. Vorgang und Wirkung der Mysterienweihe.

Welches der eigentliche wesentliche Vorgang bei den Mysterienfeiern war, ist wie im Mithrakult, so auch sonst schon wegen der gebotenen Geheimhaltung und der dadurch wenigstens zum Teil bedingten schlechten Überlieferung mit Sicherheit nicht festzustellen. Nach Reitzenstein¹⁾ würde in den hellenistischen Mysterien der Einweihungsritus die geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit versinnbilden. Nach A. Körte²⁾ hätte in der eleusinischen Feier der sakramentale Akt darin bestanden, daß der Myste aus der heiligen cista die Nachbildung eines Mutterschoßes nahm und über seinen Leib gleiten ließ, wodurch er zum leiblichen Sohn der Erdmutter wurde. Seine Ansicht ist nicht unwidersprochen geblieben; nach

¹⁾ Die hellenistischen Mysterienreligionen², S. 12; 21 ff.; 96 f. besonders mit Bezug auf den Bericht des Livius über das Aufkommen und die amtliche Bekämpfung eines offenbar hellenistischen organischen Mysterienkultes in Italien am Anfang des 2. Jhdts. v. Chr., wohl desselben, mit dem sich auch ein Erlaß des ägyptischen Königs Ptolemaeus Philometor befaßt (Schubart, Amtliche Berichte aus den kgl. Kunstsammlungen Berlin 38 Nr. 7; Reitzenstein, S. 96).

²⁾ ARW 18 (1915), S. 116—126.

Dieterich¹⁾ z. B. würde es sich dabei nicht um das weibliche, sondern um das männliche Pudendum handeln.

Wir sind nicht darüber unterrichtet, ob dieses geschlechtliche Motiv, namentlich im Sinne von Körte, auch in den aus dem Orient stammenden Mysterien in dieser Weise zur Geltung kommt. Für den Mithradienst erscheint dies nicht wahrscheinlich, da es ja auch im Mythos fehlt und die Frauen von diesem Kult überhaupt ausgeschlossen sind²⁾. Bei den übrigen aus dem Orient übernommenen Gottheiten wie Attis und Adonis liegt die Sache jedoch anders. Aber so weit wir sehen, scheint es, daß man in der vorchristlichen Zeit, wenigstens im Orient, in den mysterienähnlichen Kulturen in erster Linie nur das Schicksal des betreffenden Gottes darstellen und begehen wollte; was der Mensch dadurch zu erlangen hoffte, kommt in den Zeremonien an sich kaum zum Ausdruck; vielleicht wurde es in den uns allerdings unbekannten Gebeten mehr betont, die man dabei sprach; wir können nur vermuten, daß, wenn man überhaupt besondere Erwartungen für sich daran knüpfte, diese wohl auf ein glückliches Leben nach dem Tode, vielleicht analog dem Schicksal des Gottes auch auf die Auferstehung gingen. Je länger desto mehr scheint man die Wirkung der Mysterien bereits ins Diesseits verlegt und sie als eine innere (und äußere) Umwandlung, eine Wiedergeburt, ein renasci und reformari betrachtet zu haben³⁾. So faßte man das Ziel der Mysterien auf griechischem und römischem Boden auf. Alles, was man sich aus einer Beteiligung daran erhofft, wird zusammengefaßt in den Begriff der σωτηρία; diese greift in letzter Linie wohl immer auch auf das Jenseits hinüber. Aber der Begriff ist weit und erschöpft sich wohl kaum in jenseitigen Gütern; wie das renasci im Augenblick der Weihe geschieht, soll auch das „Heil“ sofort in die Erscheinung treten und

¹⁾ S. 245 f.; dort weitere Literatur zur Frage.

²⁾ Cumont-Latte, Mysterien des Mithra, S. 163.

³⁾ Reitzenstein, Mysterienrel, S. 26; 117; Apuleius Metam. XI 21. 24; vgl. auch das μεταγεννηθῆναι in der Mithrasliturgie nach Dieterich, s. o.

sich auswirken als Schutz vor allem Unheil im Leben. Als nächste Stufe der logischen Entwicklung, die aber nicht mit der zeitlichen Aufeinanderfolge zusammengefallen zu sein braucht und wohl auch nicht zusammengefallen ist, ergibt sich dann die Vorstellung, daß der Myste wie im Attiskult und in den Isismysterien selbst zum Gott wird und zwar ist, wenigstens in den Isismysterien, diese Vergöttlichung nicht nur ein subjektives Erlebnis des Eingeweihten, dieser wird vielmehr von der Versammlung der Gläubigen sogar als Gott begrüßt¹⁾.

Neben den Mysterien mit ihren sakramentalen Handlungen hat sich mit der Zeit noch eine andere Form herausgebildet, die von konkreten kultischen Handlungen abseht und dieselbe Wirkung allein schon durch das Hören oder Lesen der Gottesbotschaft erreichen will, die sogenannten literarischen Mysterien, wie sie uns in den hermetischen Schriften entgegentreten, jener hellenistischen theologischen Literatur, die an die Namen der alten Offenbarungsgötter Hermes, Isis, Asklepios anknüpft. Die uns erhaltenen Stücke sind aber schwerlich schon in der vorchristlichen Zeit entstanden²⁾.

Die mit den einzelnen Mysterienkulten verbundenen Vorstellungen und Ziele müssen unter sich nicht sehr verschieden gewesen sein; so konnte es kommen, daß jene je länger desto mehr einander im Grunde gleich geworden sind. Sie sind zum mindesten gegeneinander äußerst tolerant und darin liegt wohl auch einer der Gründe für ihre weite Verbreitung. Einer kann zugleich Eingeweihter in mehrere Mysterien sein. Dabei macht sich in der Ausdeutung ein weitgehender Euhemerismus geltend. Zuletzt³⁾ werden selbst die einzelnen Mysteriengottheiten miteinander identifiziert,

¹⁾ Vgl. Apuleius in seiner Schilderung der Isismysterien *Metam.* XI 24 ed. Helm (Hopfner, *Fontes hist. rel. aeg.* p. 327): *Sic ad instar solis exornato m[e] et in vicem simulacri constituto repente velis reductis in aspectum populus errabat.*

²⁾ Reitzenstein, *Poimandres*, 1904; *Mysterienrel.*² S. 33.

³⁾ s. z. B. die Stelle Apuleius XI 5; Hopfner, p. 319 f., Reitzenstein, S. 102.

sie sind im Grunde bei allen Völkern dieselben, nur der Name und die Form ihres Kultes unterscheidet sie noch. Diese Nivellierung gehört jedoch erst der späten, jedenfalls nachchristlichen Zeit an.

Die große Bedeutung und die starke Anziehungskraft, die diese Kulte in der hellenistischen Zeit gehabt haben müssen, erkennt man nicht zuletzt auch in etwa aus den Briefen des heiligen Paulus. Für ihn sind freilich die Sakramente etwas wesentlich anderes als die heidnischen Mysterien. Aber manche seiner Bilder und einzelne eigenartige Worte zeigen doch, daß er sie kannte und einen stillen Kampf gegen sie zu führen hatte; vgl. 1 Kor. 15, 51.

4. Griechische Gottheiten auf israelitischem Boden.

In der hellenistischen Zeit haben auch griechische Kulte in Syrien und zum Teil auch in Palästina Eingang gefunden.

Unter Antiochus Epiphanes, der einen Athener nach Jerusalem sandte, um griechisches Wesen und griechischen Kult dort einzuführen (2 Macc. 6, 1 ff.), beging man dort auch das Fest des Dionysos. Die Juden wurden gezwungen, daran teilzunehmen und zu Ehren des Gottes sich mit Efeu zu bekränzen. Hippolyt¹⁾ ergänzt diese Notiz dahin, daß die Juden sogar Altäre vor ihren Häusern aufstellen mußten²⁾. O. Kern, der auf dieses vergessene Dionysosfest in Jerusalem hinweist³⁾, will auch 1 Makk. 1, 55 auf diese Feier bezogen wissen⁴⁾ und bemerkt, daß auch bei Joh. Lydus⁵⁾ ein Dionysosheiligtum für Jerusalem bezeugt sei, das vielleicht mit den Hellenisierungsbestrebungen des Antiochus in Verbindung gebracht werden könnte. In Be-

¹⁾ Über Christus und Antichrist (ed. Lagarde) p. 25, 14 ff.

²⁾ Daß es sich hier um das Laubhüttenfest handle, wie Greßmann ZAW 43 (1925) S. 16 meint, ist höchst unwahrscheinlich; ebenso unsicher ist, was G. ebenda über die Gleichsetzung von Jahwe mit Dionysos auf einer Münze des britischen Museums sagt, die aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. stammen soll.

³⁾ ARW 22 (1923/4), S. 198 f.

⁴⁾ „Sie opferten an den Türen der Häuser und auf den Straßen“.

⁵⁾ De mensibus IV 53, p. 109, 18 ed. Wünsch.

ziehung zu diesem Kult stehen ferner möglicherweise auch die wüsten Orgien, welche die „Heiden“ im Tempel zu Jerusalem feierten, 2 Makk. (6, 4). Jedoch von Mysterien nach Art der oben besprochenen ist bei all dem nirgends mit Sicherheit etwas zu erkennen, am allerwenigsten von Auferstehungszeremonien oder Auferstehungserwartungen. Dionysos ist zwar nach einer speziellen Form der griechischen Sage (Delphi) gestorben und wird wieder erweckt¹⁾. aber die gewöhnliche Vorstellung war dies nicht. Jedenfalls hat sein Verschwinden und Wiedererscheinen mit der Vernichtung und Wiederherstellung der Vegetation nichts zu tun. Dionysos ist vielmehr der Herr auch der Seelen und Geister, darum hält er sich zeitweilig in deren Reich auf und erscheint dann periodisch zur trieterischen Festfeier wieder auf der Oberwelt²⁾.

Dagegen betont Leipoldt nicht mit Unrecht, daß die Griechen mehr die Diesseitsmystik pflegten, indem sie den Menschen schon vor seinem Tode in möglichst innige Beziehung zum Himmlischen zu bringen suchten und nicht bloß ein äußerliches Fortleben nach dem Tode, sondern den Besitz geistiger Güter bereits in diesem Leben erwarteten³⁾. Auch die Jenseitsmystik, soweit sie bei den Griechen Eingang gefunden hat, betont, der griechischen Anschauung von der Minderwertigkeit des Körpers gegenüber der Seele entsprechend, nicht die leibliche Auferstehung, sondern ein glückliches Fortleben im Jenseits überhaupt, in erster Linie aber die Glückseligkeit des Geistes.

An der erwähnten Stelle aus Joh. Lydus findet sich die bezeichnende Wendung: τὸν Ὀρφέως Διόνυσον; es wäre möglich, daß dadurch eine Verbindung des Dionysos- mit dem Orpheuskulte angedeutet werden soll⁴⁾. Der Mythos zeigt

¹⁾ Diodor III 62; Leipoldt, S. 25.

²⁾ Rohde, *Psyche* II^{7. 8}, 12². Nach Foucart, *Les Mystères d'Eleusis* S. 452 ff. wurden Leiden und Auferstehung des Dionysos bei der Aufnahme der Eopten (2. Grad der eleusinischen Mysterien) dargestellt. Aber auch das ist unsicher. ³⁾ S. 40.

⁴⁾ Über diese Frage s. O. Kern a. a. O. und ders., *Orphica*, p. 27 ff., 94 ff.

ja eine gewisse Ähnlichkeit: Dionysos von den Titanen überfallen und teils roh verspeist, teils in einem Kessel zum Mahle gekocht; Orpheus von rasenden Frauen zerrissen bzw. vom Blitzstrahl des Zeus getötet; in beiden Mythen dann die Unlogik, daß sie wieder leben. Daß der Auferstehungsgedanke in den Orpheusfeierlichkeiten eine Rolle spiele, ist nicht bezeugt.

Bei dem griechischen *Hyacinth*, dem menschlichen Adlatus des Apollo, handelt es sich um Entrückung, im besten Fall um Apotheose, nicht zunächst um Auferstehung. Sein Grab befindet sich zu Amyclae unter einem altarähnlichen Piedestal mit dem archaischen Bronzefigürchen des Apollo. Ein Basrelief auf dem Piedestal zeigte ihn, wie er inmitten einer Schar von Göttinnen in den Himmel aufgenommen wird¹⁾. Bei seinem jährlichen Fest werden ihm als einem verstorbenen Heros, nicht als einem Gott Opfer dargebracht, allerdings vor den Opfern an Apollo. Wenn man aber den Zug betonen will, daß aus dem Blute, das er bei seinem Tode vergießt, die Hyacinthe entsteht, so käme höchstens eine Auferstehung im Sinne der erwachenden Vegetation in Frage²⁾.

Hingegen wird der lydische Lokalheros *Tylon* oder *Tylos*, der Sohn der Erde, von einem Schlangengift getötet, durch Berührung mit einer bestimmten Pflanze, der „Blume des Zeus“, wieder zum Leben gebracht, nachdem vorher schon die inzwischen erschlagene Schlange durch das gleiche Kraut das Leben wieder erlangt hatte³⁾. Die Nachricht ist eine späte, aber das Motiv der wiederbelebenden Pflanze erinnert an das Lebenskraut des Gilgamesch, das zwar nicht Befreiung aus dem bereits erlittenen Tod, aber doch ewige Jugend, also wohl Bewahrung vor dem drohenden Tod zu wirken imstande ist.

Für die Auferstehung des kleinasiatischen (hethitischen?) *Sandon* fehlt ein Zeugnis.

¹⁾ Pausanias III 1, 3 III 19, 1—5.

²⁾ J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris* ², S. 262 ff.

³⁾ Dionys v. Halicarnass XXV 451 f., Plinius, *Nat. hist.* 25, 14; Frazer, ebenda S. 153 f.

Gemeinsam ist fast all diesen sterbenden und „auferstehenden“ Gottheiten, daß sie zur animalischen oder vegetativen Fruchtbarkeit irgendwelche Beziehung haben, sei es, daß sie überhaupt Vegetations- und Fruchtbarkeitsgötter sind wie Adonis, Tamuz und wohl auch Melkart, sei es, daß wenigstens die erstmalige Schöpfung der vegetativen und animalischen Welt ihr Werk ist, wie bei Mithra, oder daß ihr Sterben und Wiederaufleben in dem Verlust bzw. der Wiedererlangung der zeugenden Kraft besteht wie bei Esmun und Attis. Charakteristisch ist ferner, von Mithra abgesehen, für diese Gottheiten als Schöpfer bzw. Repräsentanten des animalischen und vegetativen Naturlebens ihre Ergänzung durch ein weibliches Prinzip, die Verbindung mit einer weiblichen Fruchtbarkeitsgottheit als ihrer Geliebten, durch welche sie in letzter Linie zugrunde gehen und wiederhergestellt werden. Das allein schon zeigt die Richtung an, in welcher die Bedeutung ihrer Auferstehung, soweit überhaupt von einer solchen die Rede sein kann, zu suchen ist. Es lag nahe für das primitive Denken, daß man das jährlich sich wiederholende Naturgeschehen, von dem der Mensch ja in seiner ganzen Existenz abhängig ist, an dem er daher auf das lebhafteste interessiert sein muß, auf das Wirken göttlicher Kräfte zurückführte, die man sich personifiziert und selbst dem Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen dachte. Von da aus war dann nur noch ein Schritt zu dem Gedanken, daß der Mensch selbst das Schicksal des Gottes bzw. der Natur nicht nur im Vergehen, sondern auch im Wiedererstehen teilen könne. Inwieweit dieser Gedanke verwirklicht wurde, wird im folgenden zu erörtern sein.

VI. Der Auferstehungsglaube im A. T.

Im A. T. ist von Auferstehung nur sehr wenig und erst sehr spät die Rede. Ein klares Wort darüber hören wir nach der gewöhnlichen Annahme erst in der Makkabäerzeit. Noch zur Zeit Christi begegnet der Auferstehungsglaube innerhalb des Judentums starkem Widerspruch, wie

die Stellungnahme der Sadduzäer (Matth. 22 und Par.) zeigt¹⁾. Daß es beim Tode mit dem Menschen nicht ganz zu Ende ist, daß er vielmehr in der Scheol sein Dasein weiter fortsetzt, dieser Glaube herrschte schon im alten Israel. Aber das Leben in der Scheol war doch für den Israeliten wie für den Babylonier nur ein wenig begehrenswertes düsteres Schattendasein, sodaß der Durchschnitts-Israelite ein glückliches diesseitiges Leben als das höchste erreichbare Gut schätzte. Einen nennenswerten Unterschied zwischen dem Schicksal der Gerechten und jenem der Gottlosen nach dem Tode machte man nicht, die Scheol war für alle im wesentlichen gleich trostlos. Aus dieser Anschauung entsteht der Kampf, den im Buche Hiob und in einigen Psalmen der vom Unglück verfolgte Gerechte mit dem nach seiner Ansicht ungerechten Schicksal führt. Als Motiv des sittlich-religiösen Handelns tritt der Jenseits- oder gar der Auferstehungsglaube vor der Makkabäerzeit nicht in die Erscheinung. Das mag auffallen, es hinweg disputieren zu wollen, ist aber ebenso unnütz wie unmöglich.

Für Altisrael und überhaupt für die Zeit vor dem Exil findet sich die Vorstellung von der individuellen Auferstehung, um ganz vorsichtig zu reden und die Gefahr zuviel zu behaupten, zu vermeiden, im A. T. nirgends klar bezeugt. In Ex. 3, 6. 15. 16 konnte ein solcher Sinn unmöglich gefunden werden²⁾, bevor Christus die Stelle von der Auferstehung oder wenigstens vom Fortleben der Toten erklärt hatte. Mit einem so allgemeinen Resultat aber, wie es L. A t z b e r g e r³⁾ gibt, der Pentateuch enthalte „wurzelt haft und keimartig die ganze christliche Eschatologie und die Fundamente aller weiteren eschatologischen Offen-

¹⁾ N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, 1915, S. 6f. will gar die Fortbildung der Eschatologie ins Universelle und Transcendentale erst dem Christentum zuerkennen.

²⁾ So wollen es M. Flunk, Zeitschr. f. kath. Theol. 11 (1887), S. 475f.; L. Hugo, ebenda 37 (1913), S. 401; ähnlich E. Bertheau, Die atl. Auferstehungshoffnung, 1905, S. 12.

³⁾ Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. T., 1891, S. 35.

barungen“, ist gar nichts gedient. Denn diese Fundamente sind doch erst aus dem späteren christlichen Lehrgebäude erschlossen. In Wirklichkeit ist für den, der nicht von der Kenntnis der christlichen Lehre seinen Ausgangspunkt nimmt, aus dem Pt. für diese Fragen so gut wie nichts zu entnehmen; z. B. äußert er sich über eine jenseitige Vergeltung überhaupt nicht, weder im positiven noch im negativen Sinne, wie Atzberger selbst zugeben muß. Auch die Fragestellung E. Bertheaus¹⁾, ob Israel schon die Auferstehungshoffnung hat haben können, oder gar die M. Flunks²⁾: „Was kann und muß an eschatologischen Ideen in Altisrael vorhanden gewesen sein?“ führt nicht zum Ziel. Allgemeine aprioristische religionsgeschichtliche oder psychologische Erwägungen helfen hier meines Erachtens überhaupt nicht weiter. Gerade mit solchen hat man ja vom entgegengesetzten Standpunkt aus die Besonderheiten der atl. Religion zu nivellieren und aufzulösen unternommen. Sachdienlich kann einzig und allein eine genaue Betrachtung und Untersuchung der betreffenden Texte unter Berücksichtigung der ganzen atl. Ideenwelt sein. Daran wird zu zeigen sein, welche Vorstellungen über Fortleben und Auferstehung der Toten sich für Israel nachweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen lassen.

Die Frage nach den Gründen für die verhältnismäßig späte Entstehung oder vielmehr langsame Entwicklung des Glaubens an eine individuelle Auferstehung bei den Juden ist darum, so interessant sie wäre, doch von nebensächlicher Bedeutung, und wenn man an ihre Lösung gehen will, wird man kaum über mehr oder weniger wahrscheinliche Vermutungen hinauskommen können. Das liegt gewiß nicht allein an dem geringen Umfang der uns erhaltenen einschlägigen Literatur namentlich aus der Periode zwischen Exil und Makkabäerzeit, die für eine rasche Entwicklung und besondere Betonung des Auferstehungsglaubens in Anbetracht der engen, gedrückten Verhältnisse,

¹⁾ In der zitierten populären, gegen die kritische Exegese gerichteten Abhandlung.

²⁾ a. a. O. S. 447 ff.

unter denen das Volk damals fortgesetzt litt, an sich recht günstig sein mußte. Dieser Gedanke der Wiederherstellung auch des Leibes lag ja den Israeliten von Haus aus keineswegs so fern wie etwa den Hellenen. Diese schieden scharf zwischen Leib und Geist und betrachteten den Leib als Gefängnis der Seele; eine Wiedervereinigung nach der Trennung im Tode konnte für sie also gar nicht erwünscht sein, wurde vielmehr als Strafe empfunden. In Israel wie überhaupt im semitischen Orient kennt man diesen scharfen Gegensatz nicht, im Gegenteil, zu einem vollwertigen Leben, das diesen Namen wirklich verdient, gehört hier auch der Leib. Den Toten stellt man sich vor nicht als ein rein geistiges Wesen, sondern man redet von ihm eigentlich nur wie von einem unsichtbar gewordenen Menschen, dessen Leben in der Scheol im großen und ganzen nur eine Fortsetzung seines Lebens im Diesseits ist, vielleicht in etwas anderer Form. Zur Erklärung des jungen Alters der Auferstehungshoffnung hat St a d e¹⁾ angeführt, es habe in Altisrael jeder Anlaß gefehlt, darüber nachzudenken, was nach dem Tode mit dem Menschen geschehe, da die Vergeltung eine völlig diesseitige gewesen sei. Das erklärt jedoch die Sache keineswegs; denn tatsächlich hat man doch auch schon damals von dem Schattendasein der Toten in der Scheol gewußt und sich darüber seine Gedanken gemacht. In der Regel sucht man die Erklärung darum in einer anderen Richtung: Man weist nämlich darauf hin²⁾, daß im alten Israel die Religion Staatsangelegenheit, Sache des Volkes, nicht Sache des einzelnen sei, so daß das Individuum zu Jahwe nicht eigentlich direkt, sondern nur als Glied des Volkes in Beziehung trete. Mit dem Volk, nicht mit dem Einzelnen, hat Jahwe seinen Bund geschlossen; nur durch den Untergang der Nation, nicht durch den Tod des Einzelnen wird er darum auch aufgelöst. Deshalb kümmert sich Jahwe um die Schatten, ob-

1) Über die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1877, S. 8.

2) Sellin, NKZ 1919, S. 239; Burney, The hope of immortality, p. 16 ff.

wohl sie keineswegs seinem Machtbereich entzogen sind, wenig. Wenn der Mensch schon im Leben nicht in direkter Beziehung zu Jahwe steht, wie kann er auf eine solche nach dem Tode hoffen?¹⁾ Man macht sich darum über das Schicksal des einzelnen nach dem Tode wenig Gedanken, weil es für den Bestand des Volkes und der Volksreligion wenig von Belang ist. Indes wäre diese Begründung, auch wenn sie im übrigen zuträfe, was jedoch nicht außer Zweifel steht, zum mindesten nicht hinreichend. Denn auch der Prophet Jeremias, der den religiösen Individualismus nachdrücklichst betont, und Ezechiel, der das Prinzip der individuellen Vergeltung aufstellt, reden nicht von der Auferstehung des einzelnen; es verstreicht vielmehr auch nach ihnen noch lange Zeit, bis man zu klaren Vorstellungen in diesem Punkte kommt. Auch die etwaige Entlehnung des Auferstehungsglaubens aus der Fremde würde für sich allein sein spätes Aufkommen im Judentum nicht erklären. Denn Israel hatte doch eigentlich früher mehr Beziehungen zu den Fremden und stand ihnen in religiöser Hinsicht unbefangener gegenüber als nach dem Exil, wo es zwar fremde Herren hatte, sich in religiösen Dingen aber ängstlich gegen alles Fremde abschloß. Es dürfte sich deshalb vorerst erübrigen, diese Frage, die restlos doch kaum gelöst werden kann, weiter zu erörtern.

Wenn nun auch der Auferstehungsglaube erst sehr spät deutlich und klar hervortritt, so ist er doch nicht gänzlich unvermittelt entstanden. Es wird im folgenden zu untersuchen sein, wodurch ihm der Weg bereitet wurde. In erster Linie wird man da an die im A. T. erzählten Entrückungen und Totenerweckungen denken.

1. Entrückung.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß nach babylonischer Anschauung einigen erlesenen Menschen das besondere Glück zuteil wird, daß sie, ohne zu sterben, zur Insel der Seligen gelangen und bei den unsterblichen Göttern

¹⁾ Burney, a. a. O. S. 19.

wohnen dürfen. Von Enmeduranki von Sippar, dem siebenten babylonischen Urkönig, dem Evodoranchos des Berossos, konnte dies jedoch nicht festgestellt werden. Es ist also auch nicht angängig, von ihm eine Verbindung herstellen zu wollen zu dem siebenten der biblischen Urväter, dem biblischen Henoch, von dem es Gen. 5, 21 ff. heißt, daß er mit Gott wandelte und von ihm hinweggenommen, d. h. entrückt wurde. Das Wandeln mit Gott, also seine Gottesfurcht, ist offenbar der Grund seiner Entrückung. Wenn nun bei Berossos auch von dem Sintfluthelden Xisuthros erzählt wird, daß er wegen seiner Gottesfurcht¹⁾ hingefahren sei und bei den Göttern wohne — in der keilinschriftlichen Überlieferung fehlt diese Begründung —, so liegt diese Art der Motivierung in der Natur der Sache: Nur Gottesfürchtige sind eben der Gemeinschaft der Götter würdig. Man braucht deswegen nicht Abhängigkeit der beiderseitigen Erzählungen anzunehmen. Anders verhält es sich damit, daß Henoch allerdings erst in den nach ihm benannten apokryphen Buche²⁾ ebenso wie Xisuthros nach Berossos zum Weisheitslehrer für die Menschen wird, der die Geheimnisse des Himmels und der Erde kennt. Auch bereits im Gilgamesepos selbst heißt der Sintflutheld *atrahasis* „der Erzgescheite“ (XI 196). Dieser Zug kann im Henochbuch möglicherweise aus der babylonischen Überlieferung entliehen sein³⁾.

Der Bericht über Henochs Entrückung (Gen. 5, 21—24)⁴⁾ wird in der Regel der jüngsten Quelle des Pt, dem sog. Priesterkodex, zugeteilt. Die Erzählung ist aber jedenfalls

¹⁾ διὰ τὴν εὐσεβειαν; P. Schnabel, Berossos S. 265.

²⁾ Sir 44, 16 „ein Wunder des Wissens (daʿat) für jedes Geschlecht“ bezieht sich kaum auf göttliche Erleuchtung, sondern auf seine Gotteserkenntnis = Frömmigkeit.

³⁾ W. Bousset, Religion des Judentums², S. 559. In dem Vortrag von Diels, Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Geschichte u. deutsche Literatur 25 [1922], S. 239—253) wird der Orient nur flüchtig berührt. Beispiele von Entrückungen in der griechischen Welt sind zusammengestellt bei Rohde, Psyche, 7. u. 8. Aufl., II. S. 431.

⁴⁾ Vgl. Sir. 44, 16; 49, 14.

unbeschadet ihrer späteren Aufzeichnung sehr alt und paßt ganz gut in jene Periode, in der man die Menschen in kindlich unbefangener Weise mit der Gottheit verkehren ließ. Auch die Erzählung von der Entrückung des Elia geht auf die Zeit vor dem Exil zurück, sicher aber auf eine Zeit, die lange vor der gewöhnlich angenommenen Entstehungszeit des P. liegt. Damit ist aber nicht gesagt, daß etwa Henoch ursprünglich ein Gott gewesen sei, von dem man, obwohl man ihn zum Menschen depotenziert hatte¹⁾, doch die Erinnerung festhielt, daß er schließlich wieder zum Gott geworden sei. Noch weniger glaube ich, daß Sellin recht hat mit seiner Meinung, diese israelitische Anschauung stamme aus der altorientalischen Astralreligion her und in der Erzählung von Henoch (und Elia) schimmere offenkundig ein Sonnenmythus durch²⁾. Denn im Zusammenhang mit Henoch ist von Gestirnen nicht die Rede. Die Zahl seiner Lebensjahre, 365, aber mit der Zahl der Tage des Sonnenjahres zusammenzubringen, ist deswegen kaum ratsam, weil doch die Israeliten in der Hauptsache nach Mondjahren rechneten³⁾. Sturm und Feuer aber sind auch sonst die Elemente, in denen sich Jahwe offenbart, z. B. am Sinai. Es ist darum nicht auffallend, daß diese auch in Tätigkeit treten, wenn er seinen Diener Elia in den Himmel aufnimmt (2 Kö. 2, 11 f.; vgl. Sir. 48, 9. 12).

Der Unterschied zwischen dem Ende dieser beiden Männer und dem der gewöhnlichen Menschen liegt darin, daß sie nicht sterben, sondern, ohne den Tod zu erleiden, auch mit ihrem Leibe von Gott plötzlich weggenommen werden. Der spezielle Ausdruck dafür ist *lâqah*⁴⁾. Der Grund für diese besondere Auszeichnung liegt darin, daß sie im Leben Gott

¹⁾ Gunkel, Genesis z. St.

²⁾ NKZ 1919, 262 f.

³⁾ Volz, Bibl. Altertümer, S. 438.

⁴⁾ Gen. 5, 24; 2 Kö 2, 3. 5. 9. 10; Sir. 44, 16 (die Streichung des Ausdrucks an dieser Stelle bei Smend, Sirachkommentar, S. 421 scheint mir nicht hinreichend begründet); Sir. 48, 9; 49, 14; vgl. Jes. 53, 8; Ps. 49, 16; 73, 24. Auch Gilg. XI 205 steht das entsprechende Wort *liqû* von der Entrückung des Sintfluthelden zu den Göttern.

in besonderem Maße nahe standen: Henoch wegen seiner Gottesfurcht¹⁾, Elia wegen seines außerordentlichen Eifers für Jahwe zur Zeit des allgemeinen Abfalls (1 Kö. 19, 10. 14).

Wohin Henoch entrückt wurde, erfahren wir im A. T. nicht ausdrücklich, auch Sir. 49, 14 nicht²⁾. Aber es ist selbstverständlich, daß als Ziel seiner Hinwegnahme und als sein neuer Aufenthaltsort der Himmel zu denken ist. Von Elia wird deutlich gesagt, daß er gegen Himmel fuhr (2 Kö. 2, 1. 11; vgl. Sir. 48, 9; Hen. 89, 52; 93, 8). Die Meinung der Prophetenschüler, Elisa ausgenommen, daß ihr Meister vom Geiste Jahwes etwa nur auf einen Berg oder in irgend ein entlegenes Tal entführt sein könnte (2 Kö. 2, 15), erweist sich als irrig. Ihr Suchen ist erfolglos³⁾.

¹⁾ Das bedeutet doch wohl die Wendung: Er wandelte mit Gott Gen. 5, 22. 24; vgl. Sir. 44, 16, nicht etwa, Gott sei ihm erschienen und habe ihm Geheimnisse geoffenbart, wie Gunkel, Genesis z. St. und ähnlich Smend a. a. O. 421 wenigstens für die Sirachstelle meint. „Er (Henoch) wurde als vollkommen befunden“, Sir. 44, 16 ist allerdings ein aus V. 17 heraufgenommener Zusatz; aber „Wunder des Wissens“ ist wohl von seiner außerordentlichen Frömmigkeit (= Gotteserkenntnis) zu verstehen, wie bereits bemerkt wurde; s. N. Peters, Kommentar z. St. Auf Henoch ist ohne Zweifel auch Weish. Sal. 4, 10 f. angespielt. Hier erscheint neben dieser hergebrachten Begründung als Zweck seiner Hinwegnahme die Bewahrung vor Verführung durch den unheilvollen Einfluß seiner sündhaften Umgebung. Er wird als Beispiel dafür hingestellt, daß ein frühes Ende für den Gerechten nicht Verlust, sondern Gewinn ist und sich als Zeichen göttlichen Wohlgefallens darstellt. Nach Hebr. 11, 5 ist die Entrückung des Henoch eine Belohnung seines Glaubens.

²⁾ Es ist zu übersetzen: Er wurde in Person (פָּנִים, nicht פְּנִים „hinein“, scil. in den Himmel) entrückt. Die Lesung כְּחַנוּךְ wie Henoch“ statt כְּהֹנֵיךְ „deine Priester“ ist allgemein angenommen.

³⁾ Nach dem Henochbuche lebt der entrückte Patriarch im Paradies, 60, 8. 23, das zwischen Norden und Westen (am Himmel) liegt; c. 70. 71 wird seine Aufnahme dortselbst ausführlich beschrieben. Er findet dort die Erzväter und die übrigen Gerechten (71, 1—4) und erfreut sich der Gesellschaft der Engel, 107, 7. 8; Buch der Jub. 4, 23. Nach dem slavischen Henoch (bearb. von N. Bonwetsch) ist der Himmel, das obere Jerusalem, sein ewiges Erbteil 55, 2; 67, 1 ff., wo er weder Speise noch sonst etwas irdisches mehr nötig hat 56, 2.

Die Hinwegnahme des Ebed Jahwe Jes. 53,8 ist trotz der gleichen Bezeichnung als *luqqah* etwas anderes. Sie besteht in dem Tod des Ebed, gleichviel ob wir uns unter diesem einen einzelnen Gerechten, was das Wahrscheinlichste ist¹⁾, oder das ganze Volk vorzustellen haben. Er wird ja ausgetilgt aus dem Lande der Lebenden und findet sein Grab bei den Frevlern (Jes. 53,8 f.). Seine Hinwegnahme ist nicht eine ungewöhnliche Begnadigung wie die des Henoch und Elia, sie unterscheidet sich vielmehr von dem Tod der Übrigen nur durch eine besonders schmerzliche Tragik.

Daß man Moses ursprünglich ein ähnliches glückliches Los wie diesen beiden zugeschrieben habe, ist aus dem überlieferten Text des A. T.s nicht zu ersehen. Moses wurde begraben und zwar, wie Dt. 34, 5 f. anzudeuten scheint, von Jahwe selbst, nur kennt man den Ort seines Begräbnisses nicht. Ohne Zweifel hat man ihn absichtlich geheimgehalten, um ihn nicht zum Gegenstand verpönten Kultes werden zu lassen. Ebenso redet Sir. 49,15²⁾ trotz der Erwähnung Henochs in V. 14 nicht von Entrückung, sondern nur von der Bergung der Leiche des in Ägypten verstorbenen Joseph in der heimatlichen Erde, Gen. 50, 25; Ex. 13, 19; Jos. 24, 32, was Sirach allerdings noch über die Entrückung zu stellen scheint.

Dagegen wissen die Apokryphen auch von der Entrückung des Esra und Baruch 4 Esra 14, 9. 49; syr. Bar. Apoc. 46, 7; 76, 2; vgl. 13, 3, die wenigstens bis zum Ende der Zeiten dauert. Daneben gibt es freilich auch ein bloß zeitweiliges Entrücktsein in den Himmel im Zustande der Vision, um Offenbarungen zu empfangen, so in der griech. Bar. Apoc. c. 1. 2. 17; ferner im Testament Abrahams. Auch die Reisen, die Zarathustra, von Engeln geleitet, durch

¹⁾ Vgl. dazu zuletzt J. Fischer, Wer ist der Ebed? S. 15 ff.; W. Rudolph, ZAW 43 (1925), 90 ff.

²⁾ „Ward etwa wie Joseph ein Mann geboren? Sogar seine Leiche wurde heimgesucht.“ Vgl. die Kommentare von Smend und Peters z. St.

den Himmel unternimmt, sind in diesem letzteren Sinne zu verstehen¹⁾).

Wenn wir von diesen apokryphen Erweiterungen der Entrückungsvorstellung absehen, so bleibt als atl. Anschauung wenigstens soviel: Henoch und Elia sind nicht gestorben, sondern ohne Tod von Gott hinweggenommen worden und führen bei ihm ein glückliches jenseitiges Leben. Charles²⁾ hat gemeint, diese Vorstellung sei dem primitiven Denken einer Zeit entsprungen, für die Unsterblichkeit nach Trennung von Leib und Seele unfassbar war, in der zudem die Macht Jahwes noch beschränkt war auf den Bereich diesseits des Grabes und der Tote somit außerhalb der Reichweite der Gnade Jahwes stand. Diese Erklärung scheint mir nicht zutreffend, zum mindesten nicht ausreichend zu sein. Denn daß man die Vorstellung noch festhielt und sie sogar neu noch auf andere wie Esra und Baruch anwandte in einer Zeit, wo bereits auch der Auferstehungsgedanke Eingang gefunden hatte, zeigt, daß sie nicht nur auf der Unfähigkeit beruht, Leib und Seele des Seligen sich getrennt zu denken. Sie ist vielmehr der naive ursprüngliche Ausdruck für eine ganz besondere Auszeichnung hervorragender Frömmigkeit. Nicht jedermann darf eine solche erwarten; es ist eben nicht jeder ein Henoch oder Elia. Die Entrückung ist, wie Sellin³⁾ sagt, ein aristokratisches Reservat für wenige Auserwählte, wobei aristokratisch jedoch im Sinne des religiösen Heroismus verstanden werden muß. Aber damit ist doch prinzipiell die Möglichkeit gegeben, daß das allgemeine Gesetz des Todes durchbrochen und der bittere Weg in die trostlose Scheol vermieden werden kann. Der Weg in eine bessere jenseitige Welt stand, wenn auch nur in Ausnahmefällen, doch offen. Das war immerhin ein Punkt, der für die Entwicklung des allgemeinen Unsterb-

¹⁾ Bousset, Rel. d. Judentums, S. 559 vergleicht sie freilich mit der Entrückung Henochs; s. Dio Chrysostomus, Rede an die Borysthener 36 ed. Dindorf II 60 f.

²⁾ Eschatology p. 56.

³⁾ NKZ 1919, S. 263.

lichkeits- und Auferstehungsglaubens von Bedeutung sein konnte:

Die Späteren waren, wenigstens von Elia, nicht nur überzeugt, daß er fortlebe, sondern auch, daß er am Ende vor dem Tage Jahwes wieder auf der Welt erscheine und jeder sich glücklich schätzen könne, der ihn sehe, Mal. 3, 23 f.; Sir. 48, 10 f.¹⁾. Zur Zeit Christi rechnet man in weiten Kreisen mit seiner Wiederkunft, Mt. 16, 14; Mc. 9, 11; Joh. 1, 21. 25. In Anlehnung an Mal. 3, 1. 23 f. ist er im N. T. zum Vorläufer des Messias geworden, Mt. 11, 14; 17, 10 ff.; Mc. 9, 11 ff. und zum Gegenstück zu Johannes dem Täufer Luc. 1, 17. Es darf freilich nicht übersehen werden, daß Sir. 48, 10 nur eine buchstäbliche Ausdeutung von Mal. 3, 23 f. ist. Letztere Stelle lautet (nach Kautzsch): Fürwahr, ich sende euch vor dem Kommen von Jahwes Tag, dem großen und furchtbaren, den Propheten Elia; er wird aussöhnen die Söhne mit ihren Vätern und die Väter mit ihren Söhnen, damit ich nicht komme und das Land mit einem Bannfluch schlage. Dieselbe Aufgabe wird im N. T. dem Vorläufer des Messias zugewiesen Mt. 17, 11; Mc. 9, 12. Die Sirachstelle ist also nicht selbständig zu bewerten²⁾, sondern nach Mal. 3, 23 f. zu erklären. Diese beiden Verse selbst aber gelten meist als Zusatz, als umdeutende Erklärung zu Mal. 3, 1³⁾. Aber sie zeigen doch soviel, daß zum mindesten der Redaktor, der sie am Schlusse des Buches anfügte und der vielleicht nicht viel später als dessen eigentlicher Verfasser gelebt hat, diese Ansicht von der Wiederkunft des Elia hatte. Mit Auferstehung hat das allerdings direkt nichts zu tun; diese hätte den vorausgegangenen Tod zur

¹⁾ Nach der jetzt auch von Peters angenommenen Ergänzung Smends ist Sir. 48, 11 zu übersetzen: Selig, wer dich (Elia) sieht und (dann) stirbt [und] selig] du, [weil du l]iebst.

²⁾ Sir. 48, 10 d: „die Stämme Jakobs (so nach G. u. Syr.) wiederherzustellen“ erinnert an Jes. 49, 6; dort bezieht sich die Wendung auf den Ebed Jahwe.

³⁾ z. B. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, S. 565, Kautzsch⁴ z. St. und S. 108. Der Vers lautet: Siehe ich sende meinen Boten, daß er den Weg vor mir her bahne, und plötzlich kommt zu seinem Tempel der Herr, den ihr herbeiwünscht.

Voraussetzung. Elia ist aber nicht gestorben, sondern als lebendiger Mensch ohne Tod hinweggenommen worden. Die Erwartung seiner Wiederkehr bedeutet jedoch wenigstens dies, daß zum mindesten in einem Falle der Weg in ein seliges Jenseits hin und her offen stand. Die Versuche der Übersetzungen, den Gedanken der Unsterblichkeit oder der Auferstehung im allgemeinen Sinne in den Text Sir. 48, 11 hineinzubringen, sind unbegründet. Syr. scheint V. 11 a (selig, wer dich [Elia], sieht und stirbt) in V. 11 b dahin korrigieren zu wollen, daß diese Glücklichen, welche die Wiederkunft des Elia erleben, überhaupt nicht sterben. Der griechische Text lautete ursprünglich wohl, dem Sinne nach dem hebräischen entsprechend: 11 a μακάριοι οἱ ἰδόντες σε καὶ κεκοιμημένοι. So wie er uns jetzt vorliegt, ist er glossiert und hat diese Gestalt: μακάριοι οἱ ἰδόντες σε καὶ οἱ ἐν ἀγαπήσει κεκοιμημένοι. Diese Erweiterung und dazu die Übersetzung von 11 b: καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωὴν ζήσομεθα zeigt, daß dem Übersetzer eine Art allgemeine Auferstehung vorschwebt, an der alle diejenigen teilnehmen, welche „in Liebe gerüstet“ sind auf die Ankunft des Elia¹⁾.

Daß auch Esra und Baruch (4 Esra 14, 9; syr. Bar 13, 3; 71, 2) am Ende wieder erscheinen sollen — sie sind nur solange von der Erde fern, bis die Zeiten um sind —, ist augenscheinlich nur der an Elia geknüpften Erwartung nachgebildet. In erster Linie sind unter den Männern, die einst emporgeführt wurden, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt und die am Ende wieder erscheinen²⁾, auch in 4 Esra 6, 26 Henoch und Elia, freilich neben Esra selbst zu verstehen. Eine Wiederkunft des Königs Josia scheint mir aus syr. Bar 66, 6 nicht erschlossen werden zu können.

In Babylonien weiß man von einer Wiederkehr der Entrückten nichts.

Über die Entrückung in den Psalmen wird unten im Zusammenhang mit der Vorstellung von der Gottesgemeinschaft der Frommen zu reden sein.

¹⁾ Vgl. Peters Kom., S. 412 f.

²⁾ Statt „videbunt“ (וִּידְבּוּן) ist ohne Zweifel וִּירְאֻן „erscheinen“ vorzusetzen.

2. Die Totenerweckungen des Elia und Elisa. Totenerweckung und Krankenheilung.

Als Ausnahmen vom allgemeinen Todesgeschick treten neben die Entrückungen die Totenerweckungen. Freilich sind das Ausnahmen in anderem Sinne. Während der Entrückte des Todes überhaupt enthoben ist, bewirkt die Totenerweckung im älteren Israel die Rückkehr zum früheren Leben nicht für immer, sondern sie bedeutet im besten Falle nur die Gewährung einer normalen Lebensdauer, die durch vorzeitigen Tod abgekürzt worden wäre; diese Abkürzung wird durch die Wiedererweckung rückgängig gemacht 1 Kö 17; 2 Kö 4.

Für eine etwa bestehende gegenteilige Anschauung, daß eine solche Rückkehr eines Toten zum Leben grundsätzlich unter allen Umständen ausgeschlossen sei, kann 2 Sa. 14, 14 nicht in Anspruch genommen werden. Wenn das Weib von Thekoa, von Joab in Sachen der Rückberufung des Absalom aus der Verbannung zu David geschickt, dem König vorhält, um ihn von der Unzweckmäßigkeit der Maßregelung des Prinzen zu überzeugen: „Sterben müssen wir alle und (sind) wie Wasser, das auf die Erde gegossen wird, das man nicht wieder sammelt“, so will sie damit nur sagen: Das Leben nimmt ohnedies ein rasches Ende und kann, einmal verloren, nicht wieder gewonnen werden (vgl. Weish. 16, 14); man verkürzt es nicht noch gewaltsam durch die Blutrache. Diese ist hier wohl durch die Verbannung ersetzt, die jedoch bei einem Prinzen dem politischen Tode gleichkommt. So kann auch einer sprechen, der im übrigen an eine ausnahmsweise, wunderbare Totenerweckung glaubt, ohne mit diesem Glauben in Widerspruch zu geraten; ähnlich ist 2 Sa. 12, 22 ff.; Jer. 51, 39. 57 zu beurteilen.

Im ganzen werden drei Fälle von Totenerweckung im A. T. erzählt: 1 Kö. 17, 17 ff.; 2 Kö. 4, 29 ff.; 13, 21. Die beiden ersten sind gewirkt durch aktives Eingreifen des Elia bzw. Elisa, der dritte vollzieht sich auf mehr mechanische Weise durch Berührung mit den Totengebeinen des letzteren.

A. Šanda¹⁾ hält es, was den ersten Fall angeht, für möglich, daß der Sohn der Witwe von Sarepta nach der Darstellung des Königsbuches selbst nicht wirklich tot, sondern nur von großer Schwäche und Bewußtlosigkeit befallen war, sodaß er schon „zu atmen aufhörte“ (I 17, 17) und infolgedessen nur „wieder zu sich zu kommen brauchte“ (V. 21. 22). Indes einen bloß für bewußtlos Gehaltenen hätte der Prophet kaum vom Busen der Mutter hinweggenommen, um ihn in das Obergemach zu tragen und sich dreimal auf ihn zu legen. Es ist auch der Unterschied im Ausdruck zu beobachten: V. 17 kein Atem (נְשָׁמָה) war mehr in ihm, d. i. er gab kein Lebenszeichen mehr. V. 21. 22 aber: Die nefeš (= Leben, Seele) des Knaben soll in ihn zurückkehren, nicht etwa der bloß nicht mehr wahrzunehmende Atem. Es hat also wohl bei der gewöhnlichen Annahme zu verbleiben, daß nach der Auffassung des Königsbuches der Knabe in den Armen seiner Mutter verschieden ist. Noch mit der Leiche auf dem Schoße²⁾ macht sie dem Gottesmann den bezeichnenden Vorwurf, daß in letzter Linie seine Anwesenheit dieses Unglück verschuldet habe, das sie als eine Strafe für alte unbewußte und vielleicht von Gott schon vergessene, aber durch den Propheten bei ihm wieder in Erinnerung gebrachte Schuld betrachtet (V. 18 f.). Sofort macht sich dann der Prophet an die Wiederbelebung. So wird der Vorgang dann auch Sir. 48, 5 aufgefaßt: „Der du (Elia) einen Verschiedenen vom Tode erwecktest und einen Abgerufenen³⁾ nach Jahwes Willen.“

Jeder Zweifel über die Art der Wiederbelebung ist ausgeschlossen im Falle des Sohnes der Sunemitin. Er stirbt ziemlich plötzlich nach kurzem Unwohlsein 2 Kö. 4, 19f. Die Leiche wird im Zimmer eingeschlossen und die Mutter verläßt das Haus, um den auf dem Karmel weilenden Propheten herbeizuholen. Der Stab Elisass, den Gehasi in dessen

¹⁾ Die Bücher der Könige (Kommentar) S. 422.

²⁾ Auch der Sohn der sunemitischen Frau stirbt auf dem Schoße seiner Mutter sitzend, 2 Kö 4, 20.

³⁾ מְשֻׁלָּל zu vokalisieren, nicht „aus der Scheol“.

Auftrag auf den Toten legt, vermag die Belebung nicht zu wirken, wie Gehasi erwartet hatte V. 29—31. Ob Elisa das auch gar nicht damit beabsichtigt hatte, vielmehr durch diese symbolische Handlung nur das Recht auf die Leiche für sich in Anspruch nehmen wollte, wie Šanda¹⁾ meint, ist hier nebensächlich. Bis er selbst ankommt, ist der Tote bereits kalt, V. 34. Ähnlich wie Elia beugt er sich zweimal über den Leichnam, Mund auf Mund, Auge auf Auge, Hände auf Hände legend²⁾, und bringt ihn so zum Leben.

Sowohl Elia wie Elisa ist als Totenerwecker nur Werkzeug Jahwes; von ihm muß die Wiederbelebung in letzter Linie gewirkt werden. Dessen sind sich die beiden bewußt; daher beten sie vor oder bei Ausführung der Wiederherstellung zu Jahwe. Elia sagt dabei mit ausdrücklichen Worten: Jahwe, mein Gott, laß doch das Leben dieses Knaben wieder in ihn zurückkehren 1 Kö. 17, 21³⁾. Im dritten Falle (2 Kö. 13, 21) tritt zwar derselbe Erfolg, der in den beiden ersten durch Gebet von Jahwe erfleht wird, wie von selbst durch zufällige Berührung ein. Um sich rasch vor einer moabitischen Streifschar in Sicherheit bringen zu können, werfen die Leute einen Toten, den sie eben zu begraben im Begriffe sind, in das noch offen stehende Grab des Elisa; da der Tote mit dessen Gebeinen in Berührung kommt, wird er wieder lebendig und stellt sich auf seine Füße. Jedoch ist für den atl. Schriftsteller auch hier göttliche Wirksamkeit im letzten Grunde die Ursache der Wiederbelebung. Das Wiederlebendigwerden bzw. Wiederbeleben wird in allen drei Fällen mit *hâjâ* (bzw. dessen *Hifil*) bezeichnet 1 Kö. 17, 22; 2 Kö. 8, 1. 5; 13, 21, während Gehasi von seinem mißglückten Versuch sagt: Der Knabe ist nicht aufgewacht (*qîy* 2 Kö. 4, 31).

¹⁾ a. a. O. II 32 ff.

²⁾ S. Daiches OLZ 11 (1908) vergleicht zu dieser Zeremonie babylonische Beschwörungstexte; s. dazu S. Landersdorfer, Zeitschr. f. kath. Theologie 42, 842—46.

³⁾ Diese Wundertaten hat auch Hebr. 11, 35 im Auge: „Frauen erhielten aus der Auferstehung ihre Toten“.

Die Beschwörung der Totengeister fällt nicht unter den Begriff der Totenerweckung. Das zeigt die Erzählung über Sauls Besuch bei der Hexe von Endor 1 Sa. 28, 8 ff. Diese läßt den Geist Samuels „aus der Erde heraufsteigen“. Was erscheint, ist zwar für die Hexe als die Gestalt eines alten, in einen Mantel gehüllten Mannes zu erkennen, es ist jedoch kein zum leiblichen Leben zurückkehrender Mensch, sondern eben ein Totengeist (*’elôhîm*), der nicht ohne weiteres auf der Erde existenzfähig ist. Es handelt sich ja dabei überhaupt nicht um eine Rückkehr zu dauerndem Aufenthalt auf der Welt, beabsichtigt ist nur eine einmalige Befragung des Toten, die im Jahwismus noch dazu verpönt und von Saul selbst verboten ist V. 9. Am allerwenigsten ist es eine Rückkehr aus dem Grabe, als welche man sich später in der jüdischen und christlichen Zeit die Auferstehung dachte. Aus ungesetzlicher Totenbefragung und Geisterbeschwörung hat sich der Auferstehungsglaube nicht entwickelt. Auch Erscheinungen Verstorbener in Traumgesichten gehören in ein Gebiet, das mit dem Auferstehungsglauben in keinem oder doch nur ganz losem Zusammenhange steht. Ein Beispiel dafür ist zudem, wenn man von der prophetischen Vision Sach. 3, 1 ff. absieht, erst aus einer Zeit bekannt (Jeremias und der Hohepriester Onias erscheinen dem Makkabäer Judas 2 Makk. 15, 11—16), in welcher der Auferstehungsglaube bereits bei den Juden Eingang gefunden hatte¹⁾.

Es ist kein Zweifel, daß die Totenerweckungen auch für die Zeitgenossen der Propheten schon als Wunder, d. i. als große ungewöhnliche Ausnahmen galten und daß niemand daran dachte, sie leichthin zu verallgemeinern. Aber es waren für sie doch wirkliche Totenerweckungen; es bestand also prinzipiell doch die Möglichkeit der Rückkehr aus dem Tode, wenn sie auch nur in ganz

¹⁾ Daß es sich Jes. 65, 4 bei denen, die in Klüften (?) übernachteten, um Inkubation, d. i. um Schlaf an heiliger Stätte zwecks Erlangung gottgegebener Träume handle, scheint mir trotz des griechischen Zusatzes „um der Träume willen“ keineswegs eine ausgemachte Sache zu sein.

seltenen Fällen zur Wirklichkeit wurde. Daß diese Rückkehr alsbald nach dem Tode noch vor dem Begräbnis erfolgt, fällt wenig ins Gewicht. Wesentlich ist, daß das Leben dem Körper entflohen ist und wieder in ihn zurückkommen muß 1 Kö. 17, 21. Baudissin¹⁾ verweist in diesem Zusammenhang auf die persische Lehre, wonach die abgeschiedene Seele noch drei Tage in der Nähe des Körpers verbleibt. Im A. T. findet sich jedoch von dieser Anschauung nirgends eine Spur.

Hingegen ist es nicht angängig, mit M. Flunk²⁾ Stellen wie 1 Sa. 2, 6 von Totenerweckung verstehen und als Beweis dafür in Anspruch nehmen zu wollen, daß „auch die Vorstellung von einer einstigen Wiederherstellung des in Staub zerfallenen leiblichen Organismus als Werk der göttlichen Allmacht im altisraelitischen Volke gang und gäbe war.“ 1 Sa. 2, 1—10, der Lobgesang der Channa, ist ein Gedicht, das in diesem Zusammenhang, in dem es jetzt steht, vielleicht nicht ursprünglich ist³⁾. In poetischen Abschnitten, zumal Lobgesängen, ist mit Hyperbeln zu rechnen. „Jahwe tötet und macht lebendig, läßt in die Unterwelt hinabsteigen und führt wieder herauf“ 1 Sa. 2, 6 ist nur eine hyperbolische Form für den Gedanken: Jahwe kann zugrunde richten, wen er will; aber er vermag auch den noch zu retten, der bereits so gut wie sicher der Scheol verfallen ist. „Lebendig machen“ heißt hier aus „Todesgefahr befreien“, „am Leben erhalten“ analog der babylonischen Ausdrucksweise. Nur Jahwe ist dazu imstande. Das besagt auch die gleichfalls einem Gedicht angehörende Stelle Dt. 32, 39: „Sehet nun, daß ich es bin und daß kein Gott neben mir ist. Ich töte und mache lebendig, ich zerschlage und schaffe auch Heilung und (dieser Halbvers wohl

¹⁾ Adonis, S. 409.

²⁾ Zeitschr. f. kath. Theol. 11 (1887), S. 473 f.

³⁾ Die Frage nach der Abfassungszeit ist mit Sicherheit kaum zu beantworten, sie ist hier auch nebensächlich. Aber daß der Abschnitt vielleicht „spät nachexilisch“ sein könnte, wie Baudissin, Adonis, S. 417 meint, dafür ist kein Grund einzusehen; s. darüber Schulz, Die Bücher Samuel I S. 32.

nach Jes. 43, 13) niemand rettet aus meiner Hand“¹⁾. Hier steht also „töten“ mit „zerschlagen“, „lebendig machen“ mit „heilen“ auf einer Stufe. Ebenso bezeichnet „heilen“ Ps. 30, 3 dieselbe Sache wie „aus der Scheol heraufführen“ und „beleben“ Ps. 30, 4, nämlich die Befreiung aus drohender Todesgefahr. So ist es zu erklären, daß Ps. 88, 4 ff. ein Kranker zu Jahwe um Hilfe beten kann als einer, der bereits sich zu den Toten gezählt und in die unterste Grube gelegt fühlt. Zudem ist für die Bedeutung des „Tötens“ und „Lebendigmachens“ zu beachten, daß wenigstens Dt. 32, 39 nicht auf den Einzelnen, sondern auf die Aufrichtung des Volkes aus nationaler Not (V. 36) zu beziehen ist, ebenso wie Hos. 6, 1 f., wo „beleben“ gleichfalls in Parallele zu „heilen“ steht²⁾.

Auch eine Heilung von hoffnungsloser Krankheit oder Not, die man kurzweg als Totenbelebung bezeichnet, kann natürlich nur Jahwe zuwege bringen. Darum sagt der König von Israel zu dem Syrer Naaman, der ihm ein Schreiben seines Herrn, des Königs von Aram aushändigt des Inhalts, der Überbringer suche Heilung in seiner Krankheit, unwillig über ein solches Ansinnen: „Bin ich denn ein Gott, der töten und beleben kann?“ (2 Kö. 5, 7³⁾). Es ist ganz klar, daß er nicht meint, es sei ihm eine Totenerweckung zugemutet. Aber die Heilung eines Aussätzigen ist ihm ebenso unmöglich.

Sellin⁴⁾ will zwar auch weder in 1 Sa. 2, 6 noch in Dt. 32, 39 ein Zeugnis für den Auferstehungsglauben finden, aber er ist doch auch mit bloßer Krankenheilung nicht zu-

¹⁾ An 1 Sa. 2, 6 bezw. Dt. 32, 39 klingt an und ist in gleichem Sinne zu verstehen Tob. 13, 2: Denn er (Gott) züchtigt und erbarmt sich, er stürzt in die Unterwelt und führt herauf, und niemand ist, der seiner Hand entrinnt.

²⁾ Über diese Stelle s. unten ausführlicher. Hier sei nur bemerkt, daß das Verhältnis von Hos. 5, 14—6, 5 zu Dt. 32, 39 b doch nicht so klar ist, daß man mit Sellin NKZ 1919, 238 f. sagen könnte, letztere Stelle sei in direktem Hinblick auf den Hosea-Abschnitt gedichtet; eher wäre an Jes. 43, 13 zu denken.

³⁾ לְהַחְיֶיתָ וּלְהַמְיִיתָ

⁴⁾ NKZ 1919, 238 f.

frieden, sondern meint, der Text scheine ein größeres Wunder zu verlangen; es handle sich um eine „exceptionelle Wundertat“. Eine exceptionelle Wundertat, die über Menschenkraft hinausgeht und nur von Gott zustande gebracht werden kann, ist eben nach altorientalischer Auffassung — in Babylonien beobachteten wir dasselbe — auch die Errettung eines Kranken (oder eines Volkes) vor dem sicheren Untergang. Selbst Jon. 2, 7 liegt nicht die Vorstellung einer wirklichen Totenerweckung zugrunde¹⁾. Man hat sich Jona auf dem Meeresgrund sitzend und betend zu denken; sein Haupt ist von Meergras umschlungen, V. 6. Er ist also noch als lebend gedacht. Es kommt darum auch nur seine Rettung aus höchster Gefahr, nicht aus dem etwa bereits eingetretenen Tode in Frage; vgl. Hi. 33, 30.

Dagegen ist Weish. 16, 13 das alte Wort vom Hinabführen zur Unterwelt und vom Wiederheraufführen aus ihr umgebogen und im wörtlichen Sinne von Totenerweckung verstanden. Das zeigt die dort vorausgehende Wendung: „Du (Gott) hast Macht über Leben und Tod“, und noch mehr der folgende Vers: „Der Mensch kann wohl in seiner Bosheit töten, den entflohenen Odem aber kann er nicht wieder zurückbringen und die in die Unterwelt aufgenommene Seele kann er nicht befreien.“

Diese späte Stelle bildet hierin jedoch eine Ausnahme. Im hebräischen Alten Testament bedeutet „heraufführen aus der Scheol“ in der Regel nur Befreiung aus Krankheit und Not; s. außer den bereits erwähnten Stellen: 1 Sa. 2, 6; Ps. 30, 4; Hi. 33, 30; Jon. 2, 7; Tob. 13, 2 noch Ps. 9, 14; 103, 4 und vielleicht Ps. 49, 16²⁾. In gleicher Weise bedeutet „beleben“ gewöhnlich (Ausnahmen s. Seite 131) „am Leben erhalten, vor dem Tode bewahren, aus Krankheit oder aus großer Not erretten“. In diesem Sinne steht das Piel von *hâjâ* außer 1 Sa. 2, 6; Dt. 32, 39; Ps. 30, 4 noch Ps. 33, 19; 41, 2; 71, 20; 143, 11; vgl. Hos. 6, 2; das Hifil außer 2 Kö.

¹⁾ „Zu den Wurzeln der Berge war ich hinabgefahren, zu den Riegeln der Unterwelt; da zogst du aus der Grube mein Leben, Jahwe mein Gott“ (nach Kautzsch⁴⁾).

²⁾ Zu dieser Stelle s. unten Näheres.

5, 7 noch Jes. 38, 16. Synonymum dazu ist, wie schon bemerkt, rāfā „heilen“ Hos. 6, 1 f.; Dt. 32, 39; Ps. 30, 3. 4. Bezeichnenderweise besitzt das Hebräische gar kein eigenes Wort für „genesen“¹⁾; man gebraucht dafür das Qal von ḥājā. Bemerkenswert ist hier besonders Jes. 38, 9: Er genas von seiner Krankheit: וַיֵּחַי מִמָּוֶלֶי; weiter 2 Kö. 1, 2; 8, 8 f.; 20, 7; Jes. 38, 21; vgl. Nu. 21, 9²⁾. Dagegen bedeutet, wie Baudissin³⁾ ausführt, ḥājā im A.T. niemals das erstmalige Erwachen zum Leben, sondern immer nur „am Leben sein“, „am Leben bleiben“ oder „wieder aufleben“. Entsprechend bezeichnet das Piel und Hifil dieses Verbums anscheinend niemals eine schöpferische Tätigkeit Gottes, sondern drückt nur ein „am Leben erhalten“ oder ein „das Leben erneuern“ aus. Das Substantiv ḥajjīm bedeutet nicht nur Leben, sondern auch Lebenskraft⁴⁾. Das Adjektiv ḥaj heißt an der allerdings späten Stelle Sir. 30, 14 schlechtweg „gesund“; aber auch schon Nu. 21, 9 steht die Form ḥaj im Sinne von „genesen“.

Baudissin⁵⁾ meint, daß diese atl. Darstellung der Krankenheilung als Errettung aus dem Tode in einem irgendwie vermittelten Zusammenhang stehe mit einer phönizisch-babylonischen Vorstellung von Gottheiten, die aus dem Tode zum Leben führen, und zwar denkt er dabei an solche, die auch ihrerseits aus dem Tode zum Leben zurückkehrten. Auch diese phönizischen und babylonischen Gottheiten sind aber nicht Totenerwecker im eigentlichen Sinne, sondern Heilgötter und ihre eigene Auferstehung bedeutet im wesentlichen das Erwachen der Vegetation oder der Fruchtbarkeit. Die einfachste Erklärung wird wohl sein, daß es sich hierbei um einen gemeinsemitischen oder besser altorientalischen Sprachgebrauch han-

¹⁾ Über scheinbare Ausnahmen s. Baudissin, Adonis, S. 396. Das Akkadische hat dafür neben balātu, das dem ḥājā entspricht, noch den besonderen Ausdruck nēšu; vgl. OLZ 24 (1921), S. 155 f.

²⁾ Weitere Belege s. Baudissin, ebenda S. 390 f.

³⁾ ebenda S. 482.

⁴⁾ ebenda S. 396.

⁵⁾ ebenda S. 402; vgl. S. 445.

delt. Worauf er zurückzuführen ist, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden, vielleicht auf die naheliegende Beobachtung, daß eine Krankheit eben oft das Ende des Lebens und den beginnenden Tod bedeutet. Es wäre dann eine Art Hyperbel, wenn man Krankheit und Tod kurzweg gleichsetzt. Wenn man in Israel diesen Sprachgebrauch auf Jahwe anwendet, so ist das nichts Auffallendes und Besonderes und kaum etwas Entlehntes. Baudissin¹⁾ glaubt, es sei deswegen „mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die Israeliten in der Anschauung von Jahwe als einem heilenden Gott durch die Berührung mit nordsemitischen Kulturvölkern beeinflusst worden sind“, weil die Charakterisierung Jahwes als eines heilenden Gottes ein heterogenes Element neben die Züge des Gewitter- und Feuergottes bringe, die sich in der Vorstellung von ihm erhalten hätten. Jener neue Zug habe erst nach der Niederlassung der Hebräer in Kanaan in Jahwes Wesen Aufnahme gefunden und zwar sei er nicht auf spontanem Weg bei den Israeliten entstanden, sondern eben aus der Berührung mit den neuen Nachbarn erwachsen. Indes schon bei dem Gott des Auszuges, der sein Volk aus der Knechtschaft befreit, es eint und führt und in neue schönere Wohnsitze bringt, ist Gewitter und Feuer längst nicht mehr das Dominierende. Er kann schon damals nicht lediglich als eine furchtbare, verzehrende Macht aufgefaßt worden sein, sondern muß als ein hilfreicher Gott gegolten haben, den man aus der gütigen Führung und Leitung des Volkes erkennt. Da ist dann der Gedanke, daß er heilt und wiederherstellt, nichts Heterogenes. Dagegen wird Baudissin Recht haben, wenn er sich dagegen ausspricht, daß durch Spezialisierung oder Ausmalung der Vorstellung der Genesung als einer Todesüberwindung der Auferstehungsgedanke sich gebildet habe²⁾. Zwar der eine Grund, den er anführt, daß nämlich die hauptsächlich in Betracht kommenden Stellen Dt. 32, 39; 1 Sa. 2, 6 und die erwähnten Psalmstellen möglicherweise so spät seien, daß sie den Auf-

¹⁾ S. 384 ff., bes. s. 389 f.

²⁾ ebenda S. 428 f.

erstehungsglauben schon zur Voraussetzung haben könnten, scheint mir nicht auszureichen und auch nicht stichhaltig zu sein. Die späte Ansetzung all dieser Texte ist kaum zu rechtfertigen und ist schwerlich zutreffend. Aber wenn wirklich auf diese Weise der Auferstehungsglaube entstanden wäre, dann müßte man erwarten, daß sich zunächst die Hoffnung auf die Auferstehung der Einzelnen, also die individuelle Auferstehungshoffnung gebildet hätte. Das ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr findet der Auferstehungsgedanke in Israel zuerst auf das Volksganze Anwendung.

3. Auferstehung des Volkes.

a) Hos. 6, 1 f.

Die Tätigkeit Jahwes, durch welche das Volk Israel hofft wiederhergestellt zu werden, wird Hos. 6, 1 f. in einem Zug als „heilen“, „verbinden“, „beleben“, „auferstehen lassen“ bezeichnet (הקים, חיה, חבש, רכא). Die Situation ist diese: Jahwe hat sich von seinem treulosen Volke zurückgezogen und überläßt es seinem Elend, bis es in sich geht, reuig wieder seinen Gott sucht und spricht: „Auf, wir wollen zu Jahwe umkehren! Denn (nur) er hat zerfleischt und wird uns heilen, er schlägt und wird uns verbinden. Er wird uns beleben nach zwei Tagen; am dritten Tage wird er uns auferstehen lassen, daß wir vor ihm leben.“

Über diese Stelle ist in Kommentaren und sonst viel geschrieben worden. Am ausführlichsten handelt darüber Baudissin¹⁾ und, im wesentlichen mit ihm übereinstimmend, Sellin²⁾, eine vielfach abweichende Erklärung gibt Bertholet³⁾. Baudissin hält es für das Wahrscheinlichste, daß die Stelle, wie sie sich gibt, wirklich von Hosea stamme, auch Sellin betrachtet sie als echt, und es ist in der Tat kein Grund einzusehen, warum sie es nicht sein sollte. Gegenüber Bertholet gehen beide auch darin einig, daß

¹⁾ Adonis und Esmun, S. 403—416.

²⁾ NKZ 1919, S. 241 ff.; Das Zwölfprophetenbuch, 51 f.

³⁾ American Journal of Theology XX 1 ff.

hier nicht nur eine Krankenheilung gemeint, sondern die Wiederherstellung des Volkes unter dem Bild einer wirklichen Auferstehung gedacht sei. Diese Ansicht begründet Baudissin damit, daß er sagt, **הקים** werde nirgends sicher in der Bedeutung „auferstehen lassen vom Krankenlager“ gebraucht, vielmehr stehe **קים** deutlich nur vom Wiedererstehen aus dem Tode 2 Kö. 13, 21; Jes. 26, 14, 19; Ps. 88, 11; Hi. 14, 12 oder vom Aufstehen nach dem Schläfe Spr. 6, 9; der Tod sei eben auch ein Schlaf, vgl. Jer. 51, 39. 57. Demgegenüber verweist Bertholet mit Recht auf den Krankheitspsalm 41: Der Kranke sucht Rechtfertigung bei Jahwe gegenüber seinen Feinden, die sein Ende herbeiwünschen und bereits untereinander zischeln: „Der sich hingelegt hat, wird nicht wieder auferstehen (**לֹא-יִחְיֶה לְקִים** V. 9).“ Er betet darum: „Aber du, Jahwe, sei mir gnädig und laß mich (wieder) aufstehen, damit ich ihnen vergelte (**וְהִקְיֵמֵנִי** V. 11).“ Der Kranke ist hier nicht bereits als Toter gedacht, sonst könnten seine Widersacher nicht sagen: „Wann wird er (endlich) sterben und sein Name untergehen? (V. 6).“ Es könnte demnach an sich auch an der Hoseastelle trotz des „beleben“ und „auferstehen lassen“ doch lediglich das Bild der Krankenheilung zu Grunde liegen, um so mehr, als ja dort auch von zerfleischen und heilen, von schlagen (verwunden) und verbinden die Rede ist. Wenig überzeugend ist auch der weitere Grund, den Baudissin für seine Ansicht beibringt, nämlich der Hinweis auf die verneinende Frage Hos. 13, 14: „Aus der Hand der Scheol sollte ich (Jahwe) sie (die abtrünnigen Israeliten) erlösen, vom Tode sie loskaufen?“ Die Stelle ist vielmehr ebenso wie das Herausführen aus der Scheol 1 Sa. 2, 6; Ps. 30, 4 usw. nicht in wörtlichem Sinne zu verstehen, schon deswegen, weil es sich um das Volk und nicht um Einzelne handelt, sondern auf die Bewahrung vor dem (noch nicht eingetretenen) völligen Untergang zu beziehen. Gäbe es keine weiteren Gründe, so wäre es von vornherein aussichtslos, hier weiter den Auferstehungsgedanken suchen zu wollen.

Auffallend bleibt jedoch, wenn man bloße Krankenheilung annehmen will, die genaue Zeitbestimmung: Nach zwei Tagen wird er uns beleben, am dritten Tage uns auferstehen lassen. Einig ist man sich darüber, daß diese Wendung im wesentlichen eine kurze Zeit bezeichnen soll. Nebensächlich ist es schließlich auch, von wann ab die zwei bzw. drei Tage gezählt zu denken sind, vom Tage der Zuwendung zu Jahwe ab¹⁾ oder vom Eintritt des „Todes“-zustandes des Volkes ab. Im ersteren Falle müßte man sich die Sache so erklären, daß dem oder den Redenden das Gestorbensein erst mit der Zuwendung zu Jahwe bewußt würde, also für dessen oder deren Empfinden dann erst eintrete. Aber ob das nicht doch zu gekünstelt ist? Daß die hier angewandte Art der Zeitbestimmung in die Kategorie der *Zahlensprüche* nach Art von Am. 1, 3 ff. gehöre²⁾, bei denen ja auch die Verteilung der Zahlenangabe auf zwei Sätze vorkommt, Spr. 30, 15. 18. 21. 29, ist nicht wahrscheinlich. Denn bei diesen haben wir meist den Wechsel der Kardinalzahlen drei und vier; hier an der Hoseastelle aber steht die Kardinalzahl zwei neben der Ordinalzahl „am dritten“.

Verständlich würde diese auffallende Ausdrucksweise, wenn sich beweisen ließe, daß sie einer feststehenden Vorstellung entsprach, sodaß Hosea, wenn er sie gebrauchte, sozusagen traditionell gebunden war (Sellin). Sie wäre erklärlich, wenn etwa, wie besonders Baudissin es für möglich hält, dem Propheten eine kultische Auferstehungsfeier für einen Gott am dritten Tag nach der Trauerfeier für ihn aus der kanaänischen Religion bekannt gewesen wäre, die als Bild für die freilich etwas anders gartete Wiederbelebung oder Auferstehung des Volkes verwendet werden konnte. Dann wäre das Bild auch von den Zeitgenossen, welche diese Feier so gut kennen mußten wie Hosea selbst, ohne weiteres verstanden worden. Das ist aber nicht mehr als eine ansprechende Vermutung, die, wie Baudissin selbst zugeben muß, keinerlei Anspruch auf Sicherheit erheben kann.

¹⁾ Baudissin, S. 411. ²⁾ Bertholet gegen Baudissin.

Unklar ist zunächst, wie die Kanaanäer und überhaupt diejenigen, bei welchen man das Auferstehungsfest voraussetzt, zur Dreizahl in der Feier gekommen sind. Baudissin selbst räumt ein¹⁾, den Ursprung der Dreizahl mit Sicherheit nicht angeben zu können. Schwerlich ist sie vom Sichtbarwerden des Mondes hergenommen — der Mond gilt in der Neumondphase drei Tage als unsichtbar —, da die Auferstehungsgötter wenigstens in Kanaan nicht als Mondgötter bekannt sind²⁾. Die Vorstellung aber, daß die Seele nach dem Tode des Menschen noch drei Tage in der Nähe des Körpers sich aufhalte, wohl aus der Beobachtung entstanden, daß nach dieser Zeit erst das Gesicht des Toten infolge der beginnenden Verwesung anfängt unkenntlich zu werden, ist persisch (spätawestisch: Yast 22, 2 ff.; Vendidad 19, 28) und spätjüdisch³⁾, für die israelitische und namentlich die prophetische Zeit ist sie jedoch nicht bezeugt. Auch die Sitte der dreitägigen Totentrauer kennt erst das talmudische Judentum. Woraus endlich Baudissin⁴⁾ schließen will, man habe wenigstens in der späteren atl. Zeit keine dauernde Fortexistenz der nefeš angenommen,

¹⁾ S. 411 f.

²⁾ Ob auf den von E. Mahler, OLZ 10 (107), Sp. 412 ff. besprochenen römischen Grabsteinen aus dem alten Pannonien (etwa aus dem 1. Jhdt. n. Chr. stammend, jetzt im ungarischen Nationalmuseum) der Mond wirklich „als Symbol der Auferstehung und des Wiedererwachens nach dem Tod“ zu gelten hat und die beiden „rechtscheitartigen“ Zeichen symbolisch das Himmelstor darstellen sollen, durch welches der Verstorbene eintritt, wofür dann nach Mahler orientalischer Einfluß anzunehmen wäre, erscheint doch im höchsten Grade zweifelhaft; die Erklärung ist zu gekünstelt und hat kein Analogon.

³⁾ Aug. Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba, 1881, S. 504; ders., Der Midrasch Wajikra Rabba 1884, S. 117; vgl. S. Klein, Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten (Diss.), Berlin 1908, S. 13³; Baudissin, S. 413; E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der pars. Eschatologie, S. 28 f. Daher auch die allerdings nicht eingehaltene Vorschrift eines gegen Ende des 2. Jahrhunderts lebenden Rabbi, die Verstorbenen nicht früher als drei Tage nach Eintritt des Todes zu bestatten; Klein ebenda S. 43.

⁴⁾ S. 414 f.

sondern habe wahrscheinlich nach drei Tagen den Übergang der nefeš in die Existenzweise der Refaim stattfinden lassen, ein Vorgang, der, auf einen Gott übertragen, für diesen zum Übergang in ein neues Leben geworden wäre, ist mir nicht ersichtlich. Wenn man aber wirklich diese Anschauung, wofür ich keinen Grund einsehe, für die spätalttestamentliche Zeit voraussetzen dürfte, so ist damit noch nicht gesagt, daß bereits Hosea sie teilte. Wir bleiben also im Unklaren über die Gründe, welche die Beziehung der Dreizahl zur Auferstehung herbeigeführt haben.

Welches sind nun die hier in Betracht kommenden Auferstehungsgötter, in deren Kult die Dreizahl eine Rolle spielt? Zunächst wäre da an Osiris zu denken: Er stirbt am 17. Athyr und wird am 19. aufgefunden. Daß man sein Schicksal schon in alter Zeit im Kult mimisch oder symbolisch darstellte, wurde oben bereits bemerkt. Aber daß bei der Osirisfeier die „Auferstehung“ oder „Wiederbelebung“ des Gottes gerade drei Tage, genauer in der Nacht nach dem dritten Tage nach seinem „Verschwinden“ begangen wurde, erfahren wir erst bei Plutarch¹⁾. In der altägyptischen Stelle Pyr. 1978, die Leipoldt anzieht²⁾, fehlt gerade die Zahl drei im Text und es ist überhaupt unsicher, ob sich das Ganze auf die Wiederbelebung des Osiris bezieht. Zu alledem ist eine Osirisfeier auf kanaanäischem Boden, zumal in der Zeit des Hosea, nicht nachgewiesen. Bei der Hilarienfeier in Rom finden die Auferstehungszeremonien am 25. März, also am dritten Tage nach der Totenklage um den Gott (vermutlich, aber nicht sicher Attis) statt, die auf den 22. März fiel. Aber wir hören davon erst bei Firmicus Maternus (im 4. Jhdt.)³⁾ und wissen darum nicht, wie alt dieser Brauch ist. Über irgendwelche Bedeutung endlich, welche die Dreizahl im Kult des Adonis, der den Israeliten räumlich und zeitlich am näch-

¹⁾ De Iside c. 39; vgl. c. 13, 42; Hopfner, *Fontes hist. rel. aeg.*, p. 240; vgl. 226, 242.

²⁾ Sterbende und auferstehende Götter, S. 82.

³⁾ Hepding, *Attis*, S. 149 ff., bes. S. 166 ff.; s. oben S. 103 f.

sten stand, gehabt hätte, wissen wir nichts Bestimmtes. Denn der Notiz Lukians, de Syria dea § 6: „am anderen Tage (nach dem Totenopfer für Adonis) trägt man die Fabel vor, daß er wieder lebe“ ist nichts zu entnehmen, weil sie nicht ersehen läßt, wie lange die vorausgegangenen Trauerfeierlichkeiten dauerten und darum auch nicht, welche Zeit man zwischen dem Tag des Todes und dem des Wiedererstehens des Gottes verstrichen sein ließ. Zudem fehlt auch hier jeder Anhaltspunkt, um das Alter dieser bei Lukian zum ersten Male deutlich erwähnten Auferstehungsfeier bestimmen zu können. Auf ihre Existenz schon im 8. Jahrhundert deutet nichts hin¹⁾. Es läßt sich überhaupt nicht feststellen, daß es zur Zeit des Hosea in Kanaan oder dessen Umgebung ein Fest gegeben hätte, bei dem Tod und Auferstehung eines Gottes mit einer zwischenliegenden Frist von zwei Tagen gefeiert worden wäre. Daß schließlich ein Zusammenhang bestehe zwischen dem Mythos von einem Gott, dessen Auferstehung man drei Tage nach der Trauerfeier um seinen Tod beging, und den drei Tagen und drei Nächten, die Jona im Bauche des Fisches zubringt, Jon. 2, 1²⁾, ist erst recht nicht zu ersehen.

Möglicherweise ist man auf die Dreizahl an verschiedenen Orten ganz unabhängig voneinander gekommen. Möglich ist auch, daß, ganz abgesehen von solchen Kultsitten, „nach

¹⁾ Sellin (a. a. O. S. 244 f.) will freilich sogar in Hos. 5, 14 (vgl. 13, 7) eine Reminiszenz an den Adonismythos entdecken: Jahwe zerreißt Israel wie ein Löwe; auch der Adonismythos lasse den göttlichen Hirten nicht überall durch einen Eber, sondern in mancher Form auch durch Löwe, Leopard oder Bär zerrissen werden. Eine solche Deutung halte ich nicht für berechtigt. Das Bild vom Löwen findet sich auch sonst im A. T. auf Jahwe angewandt, vgl. Am. 3, 8. Der Löwe, der die Herde überfällt, ist zudem für ein herdenbesitzendes und ackerbaureibendes Volk ein ohnehin naheliegendes Bild, so daß man zu dessen Erklärung nicht den Adonismythos heranzuziehen braucht.

²⁾ Mt. 12, 40 ist das Schicksal des Jona Vorbild der Grabesruhe und Auferstehung Christi. Als Zeitpunkt der Auferstehung Christi findet sich sowohl „am 3. Tage“: Mt. 16, 21; 17, 23; 20, 19; Luc. 18, 33; 24, 8 als auch „nach drei Tagen“: Mc. 8, 31; 9, 31; 10, 34.

drei Tagen“ oder „am dritten Tage“ als stehender Ausdruck zur Bezeichnung einer kurzen Frist überhaupt im Gebrauch war. Leipoldt¹⁾ bringt für den Gebrauch der Drei als runde Zahl mehrere Stellen bei, unter denen Luc. 31, 13 ff. und das akkadische Zwiegespräch zwischen dem Herrn und seinem Sklaven besonderes Interesse haben. Christus erwidert den Leuten, die ihn vor Herodes warnen und ihm raten, sich aus dessen Gebiet zu entfernen: „Heute und morgen treibe ich Dämonen aus und vollbringe Heilungen. Erst am dritten Tage ist mein Werk vollendet. Aber freilich ich muß heute und morgen und übermorgen wandern; denn es darf kein Prophet umkommen außerhalb Jerusalems.“ Hier sind doch die drei Tage wohl wörtlich und nicht als Bezeichnung einer im übrigen unbestimmten kurzen Zeit zu verstehen. Auch 2 Kö. 20, 5 sind die drei Tage allem Anschein nach wörtlich zu nehmen²⁾. Anders ist es vielleicht in dem Zwiegespräch, an dessen Schluß der Sklave seinem Herrn, der ihn töten will, wünscht, daß er ihm nach drei Tagen im Tode nachfolge³⁾. Aber das ist wenigstens der äußeren Form nach, die in diesem Falle nicht nebensächlich ist, doch nicht derselbe Ausdruck, wie wenn Hosea sagt „nach zwei Tagen“, „am dritten Tage“. Zudem handelt es sich in diesen Fällen nicht um Auferstehung. Wir können also nicht mit Bestimmtheit angeben, wie Hosea zu seiner auffallenden Zeitbestimmung gekommen ist.

Wenn der Prophet aber auch wirklich, wofür der Beweis fehlt, ein kanaanäisches oder anderes Auferstehungsfest gekannt hätte, so ist doch besonders ein Unterschied zu betonen, den auch Sellin scharf hervorhebt: Dort handelt es sich um die Auferstehung eines Einzelnen (Gottes), die in der Vergangenheit liegt, Hosea redet von der

¹⁾ a. a. O. S. 79.

²⁾ Jesaja verspricht im Namen Jahwes dem König Hiskia: „Ich will dich heilen; (schon) nach drei Tagen kannst du in den Jahwempel hinaufsteigen“ (fehlt Jes! 38, 5).

³⁾ So nach Zimmern, ZA 34, 87 f.; Text KAR 96 u. SBH Nr. VI, bearb. von E. Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babyl. Religion II, S. 54 60, Z. 35 ff.

Wiederherstellung des Volksganzen, die in der Zukunft erfolgen soll. Von einer Auferstehung des Individuums sagt er nichts. Der Gedanke der Wiedererweckung des Volkes durch Jahwe ist also, wie auch Sellin¹⁾ betont, jedenfalls des Hosea originales Besitztum, nur die Entlehnung des Bildes von der Auferstehung eines Gottes am dritten Tage für diesen Gedanken käme in Frage. Weiter gilt dem Propheten die reuige Umkehr des Volkes zu Jahwe, seine innere Umwandlung als unerläßliche Vorbedingung seiner Wiederherstellung; diese ist also sittlich bedingt. Es findet sich darin nichts von dem naturhaften Charakter der mythologischen und im Kult nachgebildeten oder erneuerten Auferstehung, die sich in der Hauptsache nur als eine Art Personifikation eines jährlich wiederkehrenden Naturvorganges darstellt. Von der Verbindung des Mythos mit der Vegetation ist an der Hoseastelle nichts zu finden. V. 3 f. kann dafür im Ernste nicht geltend gemacht werden. Wenn es da heißt, das bekehrte Volk hoffe: „Er (Jahwe) wird über uns kommen wie Regen, wie Spätregen, der das Land „befeuchtet“ (V. 3)“, so ist dies nur ein wirkungsvolles Bild für Jahwes tatkräftige Hilfe (vgl. Hos. 10, 12) im Gegensatz zur Gleichgültigkeit des Volkes, dessen „Liebe ist wie Morgengewölk, wie der Tau, der früh (schon) vergeht (V. 4)“, die Unbeständigkeit des Volkes steht der hilfreichen Treue seines Gottes gegenüber²⁾.

Wenn man all diese Momente berücksichtigt, so bleibt die Frage immer noch offen: Nimmt der Verfasser von Hos. 5, 14—6, 3 sein Bild für die Wiederherstellung des Volkes wirklich von der Totenauferstehung oder vielmehr von der Krankenheilung her? Die Frage läßt sich meines Erachtens definitiv nicht entscheiden. Der Zusammenhang und der Sprachgebrauch lassen beide Möglichkeiten zu. Zerfleischen und schlagen (verwunden), heilen und verbinden deuten auf Krankheit, beleben und auferstehen lassen schließen diese Erklärung

¹⁾ a. a. O. S. 245.

²⁾ V. 3 und V. 4 stehen freilich untereinander nicht in direktem Zusammenhang.

nicht aus; denn auch diese Ausdrücke können von der Wiederherstellung eines Kranken gebraucht werden ebenso wie von der Erweckung eines wirklich Toten. Die Darstellung des Volkes in Not und Elend unter dem Bild eines verwundeten, siechen Kranken findet sich ja auch bei dem nur wenig später lebenden Jesaja (1, 5 f.). Man wird darum aus der Hoseastelle für den Auferstehungsgedanken nicht allzuviel erschließen dürfen, sondern sich mit einem non liquet begnügen müssen.

Der Verfasser denkt auch zunächst gewiß nicht an die messianische Zukunft, sondern hat die gegenwärtige Not des Volkes im Auge, die durch aufrichtige Bekehrung zu Jahwe behoben werden soll.

b) Ez. 37.

Klar und deutlich tritt die Auferstehung als Bild für die Wiederherstellung des Volkes in der Vision Ez. 37 heraus¹⁾. Der Prophet sieht sich auf eine nicht näher zu lokalisierende Ebene versetzt, die übersät ist mit verdorrten Totengebeinen, genauer mit Gebeinen von Erschlagenen (V. 9). Auf die Frage Jahwes, ob diese Gebeine wieder leben werden, weiß er keine Antwort; diese Frage vermag er nicht zu lösen; „Herr, du weißt es“ erwidert er. Auf ein Wort Jahwes, in seinem Auftrag vom Propheten über die Totengebeine gesprochen, vollzieht sich das Unerwartete: Die einzelnen zerstreuten Knochen fügen sich aneinander, wie sie zusammengehören; der Geist (Ruach) fährt in die so wieder gebildeten Körper, sie werden lebendig und stellen sich auf ihre Füße (V. 1—10).

Jahwe gibt selbst die Deutung der Vision: Die Gebeine sind das in der Verbannung weilende Gesamtisrael, das alle Hoffnung verloren hat. Jahwe verspricht das Volk aus seiner Verbannung zu befreien wie Tote aus den Gräbern und es in sein Land zurückzuführen, mit anderen Worten,

¹⁾ Vgl. darüber bes. Baudissin, Adonis, S. 424—426; A. Bertholet in Andreas-Festschrift S. 55; Sellin, NKZ 1919 S. 251—253; J. Herrmann, Ezechiel übersetzt und erklärt, S. 232 ff.

seine nationale Existenz wieder herzustellen (V. 11—14). Von einer wirklichen Totenauferstehung etwa in der messianischen Zukunft, wie noch A. Schumann¹⁾ gemeint hat, ist hier mit keinem Wort die Rede. Die Auferstehung im wörtlichen Sinn existiert bei Ezechiel nur in der Vision, nicht in der Wirklichkeit. Aber in der Vision ist es eine eigentliche körperliche Wiederbelebung einzelner Toter und zwar gewaltsam Getöteter, die unbestattet auf freiem Felde liegen (V. 2)²⁾. Ihr „wieder zum Leben kommen“³⁾ vollzieht sich in zwei Stufen: Zunächst werden die Körper aus ihren einzelnen Gliedern wieder zusammengefügt und mit Sehnen, Fleisch und Haut ausgestattet (V. 6—8); in die so von neuem entstandenen noch leblosen Gebilde kommt dann die Ruach als Lebensodem und bewirkt ihr Leben V. 9. 10; vgl. V. 5. 6. 14. Während das Bild also ausgeht von dem Wiedererstehen einzelner Toter, bezieht sich die Deutung nicht auf einzelne und nicht auf Tote, sondern auf das Volk, das als solches eine nationale Katastrophe, sozusagen den nationalen Tod erlitten hat, für dessen Wiederherstellung aber natürlich nur die Zurückführung seiner noch lebenden Glieder in Betracht kommt. Die Wiederherstellung vollzieht sich also eigentlich doch an Lebenden. In der Anwendung auf das Volksganze stimmt also Ezechiel mit Hos. 6, 1 f. überein; in der Klarheit und Deutlichkeit des dem Bild zugrunde gelegten Vorganges kommt er aber über Hosea, wenn bei diesem überhaupt von Auferstehung und nicht bloß von Krankenheilung geredet werden kann, bedeutend hinaus.

¹⁾ Die Unsterblichkeitslehre des A. und N. T.s, 1847.

²⁾ In der Deutung des Bildes V. 12. 13 ist dann allerdings gesagt, daß Jahwe die Gräber öffnet, um (sein Volk) von dort herauszuführen. Dieser Unterschied zwischen Bild und Deutung, zwischen Vision und Erklärung ist für den Sinn des Ganzen ohne Belang. Die Meinung Sellins, das Bild von den offenliegenden Gebeinen sei nötig, wenn der Prophet etwas sehen sollte, scheint mir nicht glücklich zu sein. Jahwe hätte ihn ja ebenso vor ein Gräberfeld stellen und sagen können: Werden die hier Begrabenen wieder leben?

³⁾ hâjâ V. 3. 5. 6. 9. 10. 14.

E. Stave¹⁾ ist der Meinung, was hier Ezechiel sage, enthalte überhaupt nichts anderes, als was auch andere Propheten über die Zukunft Israels verkündet hatten. Das ist im allgemeinen wohl richtig. Aber Ezechiel hat für den schon bekannten Gedanken ein anderes deutlicheres Bild. Das Bild ist hier das Bedeutungsvolle. Es war vielleicht nicht mehr ganz unbekannt. Zwar daß die bis ins einzelne ausgeführte sinnlich-plastische Darstellung des Vorgangs der Totenerweckung schon die Annahme nahelege, daß die Frage nach der Möglichkeit der Auferstehung hier nicht zum ersten Male beantwortet werde²⁾, halte ich nicht für zutreffend. Denn diese eingehende Schilderung visionärer Vorgänge ist bei Ezechiel überhaupt beliebt, vgl. c. 1. 10. Aber die Exulanten, wenigstens ein Teil von ihnen, gebrauchen zum Ausdruck ihrer vollkommenen Hoffnungslosigkeit selbst dies Bild, wenn sie sagen: „Verdorrt sind unsere Gebeine und dahin ist unsere Hoffnung; es ist aus mit uns“ 37, 11. Das war allem Anschein nach damals ein geflügeltes Wort wie jenes von Jeremia (31, 29) und Ezechiel (18, 1 ff.) gerügte: „Die Väter haben saure Trauben gegessen und den Söhnen sind die Zähne stumpf geworden.“ Wie dieses die Gedanken und Zweifel weiter Kreise über eine gerechte Vergeltung zum Ausdruck bringt und von den beiden Propheten zum Anlaß genommen wird, sich über dieses Problem zu äußern, so ist es wohl möglich, aus diesem Wort von den verdorrtten Gebeinen, das offenbar in vieler Munde war, zu schließen, daß die Frage der Wiederbelebung der Toten eifrig diskutiert und in weiten Kreisen mit einem hoffnungslosen Nein, von anderen vielleicht mit Ja beantwortet wurde. Das Bild von der Auferstehung wäre dann gerade mit Rücksicht auf dieses viel gebrauchte Wort gewählt und sollte den Verzweifelten wirkungsvoll vor Augen stellen: Auch das euch unmöglich scheinende macht Jahwe möglich. Der Prophet selbst ist sich ja bei der Vision zunächst nicht darüber klar, ob eine Totenauferstehung im Bereiche der Möglichkeit liegt, und

¹⁾ Über den Einfluß des Parsismus, S. 163 f.

²⁾ Sellin, a. a. O. S. 253.

will das aus sich nicht entscheiden; er hat darüber noch keine Erfahrung und keine Gewißheit. Daß er aber mit seiner ausweichenden Antwort: „Du, Jahwe, weißt es“ (V. 3) sagen wollte: Ein Mensch kann es unmöglich, wenn es geschehen soll, kann es nur Gott bewirken (Herrmann), glaube ich nicht. Denn das ist für den Propheten wie für jeden anderen selbstverständlich, daß es nur Gott könnte. Die Antwort kann nur bedeuten, wie es schon ihr Wortlaut nahelegt: Über das Schicksal dieser Toten bin ich mir im Unklaren; ich weiß nicht, ob es in deinem Plane gelegen ist, ihren Körper wieder zum Leben herzustellen. Ist diese Auffassung richtig, so würde sich also ergeben, daß zur Zeit Ezechiels die Auferstehungsfrage bereits die Geister beschäftigte und im Volke diskutiert wurde, wenn es auch eine feste bestimmte Lehre darüber noch nicht gab. Die Vision gibt die Lösung: Jahwe erweckt auch Tote; das bleibt zunächst aber rein theoretisch und gilt nur für den Bereich des Visionären, soweit Einzelne in Betracht kommen. Zur Wirklichkeit wird es vorerst nur am Schicksal der Nation, die eine Auferstehung im bildlichen Sinne erleben soll.

Wodurch im Volke oder wenigstens in weiteren als nur den prophetischen Kreisen das Problem der Auferstehung in oder schon vor der Zeit Ezechiels aufgerollt wurde: durch die Erinnerung an Hos. 6, 1 f., durch die Kenntnis kanaanäischer Kulte oder durch eigenes Zweifeln und Grübeln über Jahwes gerechte Vergeltung, woraus ja auch das Sprichwort von den sauren Trauben und den stumpfen Zähnen entstanden ist, das läßt sich nicht entscheiden. Vielleicht haben da verschiedene Momente zusammengewirkt. Tatsache ist, daß das Unglück, welches die Nation in den Tagen des Ezechiel durch die Einnahme Jerusalems und die Wegführung der Blüte des Volkes in die Gefangenschaft betroffen hat, gerade die religiös Gesinnten aufs tiefste bewegte und ihren Glauben an Jahwe einer heftigen Krisis aussetzte. Sie sahen sich in ihrer Hoffnung auf Jahwes Hilfe, auf die sie vermöge ihrer Glaubenstreue Anspruch zu haben glaubten, getäuscht, und man kann begreifen, daß

für sie die Frage, wie nun der einzelne Unschuldige bei dem allgemeinen Strafgericht doch zu seinem Recht komme, ob etwa noch nach seinem Tode, von höchstem Interesse sein mußte. Insofern wird freilich die Frage auch bei Ezechiel nur zur Hälfte gelöst, in Bezug auf die Nation, aber nicht in Bezug auf den Einzelnen.

Wie solche neue Ideen in religiösen Geistern wie Ezechiel selbst entstehen, können wir restlos nicht erklären, das bleibt im letzten Grunde Geheimnis der Persönlichkeit.

4. Auferstehung Einzelner.

a) Jes. 53.

Ungefähr auf gleiche Stufe mit Ez. 37 wäre Jes. 53 zu stellen, wenn wir unter dem Knecht Gottes ein Kollektivum, also das Volk und nicht eine Einzelpersönlichkeit zu verstehen hätten. So sagt z. B. K. Budde¹⁾, gerade „die klare Aussage des Wiedererstehens vom Tode“ in Jes. 53, 10 „beweise am besten, besonders auf atl. Boden, daß es sich nur um eine Personifikation, nicht um eine Einzelpersönlichkeit von Fleisch und Blut (bei dem Ebed Jahwe) handeln“ könne. Danach käme also nur eine Wiederaufrichtung des politisch niedergeworfenen Volkes in Frage. J. Fischer²⁾ kommt aber vom gleichen Ausgangspunkt zum gegenteiligen Schluß, nämlich bei der Auffassung des Ebed als Kollektivum müsse eine „Multiplikation des Auferstehungswunders“ angenommen werden. Tatsächlich denkt man in dieser Frage jetzt meist anders als Budde und wendet sich mehr der individuellen Deutung zu und diese scheint mir nach dem Wortlaut auch die richtige zu sein³⁾.

¹⁾ In Kautzsch, Heilige Schrift⁴ I 689, Note g.

²⁾ Wer ist der Ebed, S. 44.

³⁾ Vgl. darüber bes. das eben genannte Buch von J. Fischer; ferner ders., Jes. 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht, AA VI 4/5; F. Feldmann, Der Knecht Gottes 1907; W. Rudolph, ZAW 43 (1925), S. 90 ff. (enthält auch eine Analyse von Jes. 53). Speziell über cap. 53 handeln P. Volz, Budde-Festschrift 1920 (BZAW 34), S. 180—190; L. Dürr, Israelitisch-jüdische Heilands-

Es ist für uns hier nicht von wesentlicher Bedeutung, ob die Einzelpersönlichkeit des Ebed als zeitgeschichtliche Gestalt aufzufassen ist, wie früher Sellin¹⁾ und zuletzt noch Rudolph meinte, oder als eine der messianischen Zukunft angehörende Erscheinung, wie Fischer, Dürr und Bruston wollen, und wenn zeitgeschichtlich, ob sie dann mit Deutero-Jesaja selbst identisch (so Mowinkel, Gunkel, Haller, Balla²⁾) oder mit einer anderen bekannten Persönlichkeit zu identifizieren ist (so Rudolph). In dem höchst unwahrscheinlichen Falle, daß Deutero-Jesaja selbst der Ebed wäre, wäre allerdings der Tod und darum auch die Auferstehung desselben jedenfalls nur als gedacht und nicht als wirklich eingetreten anzunehmen. Für das Vorhandensein des Auferstehungsgedankens beim Verfasser wäre dies freilich ohne Belang.

Redet nun aber Jes. 53 wirklich von Tod und Auferstehung des Knechtes Jahwes? Volz z. B.³⁾, der in Jes. 53 eine frei erfundene Geschichte sieht, durch welche der Verfasser der Gemeinde klar machen will, daß es ein Leiden als stellvertretende Sühne gebe, wäre in dem cap. von Mißhandlung und Martertod nirgends deutlich die Rede, die Belohnung für den Ebed aber wäre eine jenseitige, bestehend in seiner hoheitsvollen Stellung, seiner Gemeinschaft mit Gott und in der Dankbarkeit der durch sein stellvertretendes Sühneleiden geläuterten Gemeinde 52, 13; 53, 10—12. Dann ist aber für die Auferstehung kein rechter Platz mehr, wenigstens ist sie nicht mehr notwendig⁴⁾, mag auch „der Dichterwartung, S. 125 ff.; hier ist auch zahlreiche weitere Literatur verzeichnet; schließlich Ch. Bruston, *Le Serviteur de l'Eternel dans l'avenir* in *Marti-Festschrift* (BZAW 41), S. 37 ff.

¹⁾ Er dachte an Serubbabel und Jojachin; neuerdings will er in dem Ebed den wiedererstehenden Moses erkennen (Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, 1922).

²⁾ Genauere Angaben s. bei Rudolph, ZAW 43, 108.

³⁾ a. a. O. 187 f.

⁴⁾ Volz gebraucht den Ausdruck „Auferstehung“ in seiner Abhandlung selbst nicht, dagegen findet sich im Inhaltsverzeichnis am Ende des Buches unter „Auferstehung“ auch der Hinweis auf diese S. 188, wo Jes. 53, 10—12 besprochen wird. Auch Dürr S. 150 scheint keine Auferstehung annehmen zu wollen.

ter an ein jenseitiges Leben, wenigstens in solch hervorragendem Fall glauben“. Baudissin¹⁾ läßt die Frage in der Schwebe: Der Auferstehungsgedanke komme vielleicht zur Anwendung, wenn auch von Wiederaufleben in Form der Auferstehung nicht ausdrücklich die Rede sei. Balla²⁾ rechnet zum mindesten mit einem Wunderleben nach dem Tode, während Stave³⁾, Fischer⁴⁾ und Rudolph⁵⁾ unter allen Umständen eine wirkliche Auferstehung annehmen; nach Rudolph würde sie allerdings entsprechend seiner zeitgeschichtlichen Deutung des Ebed nur ein Weiterleben auf dieser Welt zu rein irdischem Wirken zur Folge haben. Greßmanns Vermutung⁶⁾, der Ebed sei eine mythische Gestalt, die, wenn auch nicht mit Bestimmtheit zu bezeichnen, doch dem Adonis-Tamuz-Kreise angehöre, für die Sühnetod und Auferstehung charakteristisch sei, ist mit Recht abgelehnt worden⁷⁾. Die Auffassung des Todes als stellvertretende Sühne ist von keiner dieser mythologischen Gestalten bekannt. E. Albert⁸⁾ endlich ist der Ansicht, auch für den Fall, daß Jes. 53 nur an eine politische, nicht eine persönliche Auferstehung zu denken sei, bestehe doch ein Fortschritt gegenüber Ezechiel insofern, als an die Stelle des ezechielischen Nichtwissens oder des stillen Sichbescheidens eine freudige Gewißheit getreten sei.

Die Sache liegt meines Erachtens so: Mit ausdrücklichen Worten wird in Jes. 53 von einer Auferstehung des Knechtes Jahwes tatsächlich nicht geredet. Fischer⁹⁾ meint nun, zwischen V. 10 a und 10 b hätten ursprünglich noch

¹⁾ Adonis etc. S. 417.

²⁾ Eucharisterion I, S. 246.

³⁾ a. a. O. S. 172, Anm. 1.

⁴⁾ Wer ist der Ebed, S. 11; 79.

⁵⁾ a. a. O. S. 94.

⁶⁾ Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie, S. 330 f.; neuestens zieht auch G. H. Dix im Journal of Theological Studies 26 (103), 1924, p. 241—256 den Tamuzmythus zur Erklärung von Jes. 53 heran.

⁷⁾ Baudissin, Adonis, 424 Anm. 1; Rudolph, S. 105².

⁸⁾ Die isr.-jüd. Auferstehungshoffnung etc. S. 11.

⁹⁾ Ebed, S. 11.

ein oder zwei Stichen gestanden, welche die Wiederbelebung aussagten, während Rudolph¹⁾ emendieren möchte: „wie ihn zu zermalmen, so ihn zu beleben“ (V. 10 a) oder gar „ihn zu heilen und ihn zum Leben zu bringen“. Beide Vorschläge sind beachtenswert, müßten aber doch erst als richtig erwiesen oder wenigstens besser begründet werden. Auch ohne sie kann V. 10 im gleichen Sinne von der Wiederbelebung des Gottesknechtes verstanden werden. Der Ebed wird von Leiden und Mißhandlungen heimgesucht (4—7) und, möglicherweise zufolge ungerechten Urtheilsspruches, hinweggerafft, aus dem Lande des Lebens ausgetilgt und zu Tode getroffen (V. 8 LXX); er opfert sein Leben (V. 12) und bringt sich selbst als Sühneopfer dar (V. 10 a; hier die 3. Person zu lesen statt der 2.). Er wird auch begraben und zwar zu besonderem Schimpf bei den Übeltätern (V. 9). Es ist also ohne Zweifel ein wirklicher Tod und nicht nur ein Bild wie in manchen Psalmen²⁾. Trotzdem aber soll er langes Leben schauen³⁾ und Jahwes Plan soll durch seine Hand gelingen (V. 10). Zu diesem Zweck muß er natürlich aus dem Tode und, das ist wenigstens das Naheliegende, auch dem Leibe nach aus dem Grabe erstanden sein⁴⁾. Nach Rudolph (S. 96) würde Leiden und Tod bereits als eingetreten, als vergangen zu betrachten sein, während die Auferstehung noch für die Zukunft zu erwarten ist; andere verlegen beides in die Zukunft. Für unsere Frage ist dies jedoch ohne Belang.

¹⁾ S. 94: כְּרָפָא בְּחַיָּיתוֹ bzw. רָפָא

²⁾ Vgl. Fischer, Ebed S. 72 f.; in den betreffenden Psalmen, z. B. Ps. 88 redet der unglückliche Beter in der 1. Person; er kann also nicht in Wirklichkeit tot sein, er ist nur krank. Jes. 53, 8 ff. aber wird von dem Leidenden in der 3. Person geredet.

³⁾ Die Änderung in: „langdauernde Nachkommenschaft schauen“ (Rudolph S. 94, ähnlich Volz) halte ich für unbegründet.

⁴⁾ Ch. Bruston, Martifestschr. S. 43 erklärt V. 10 folgendermaßen: Et (=mais) l'Eternel a voulu adoucir son écrasement. Si tu (=das Volk) mets son âme (sa personne) culpabilité, il verra une postérité qui aura de longs jours, et que la volonté de l'Eternel prospérera par sa main (= par le moyen de sa postérité spirituelle). Aber diese Deutung, bei welcher der Gedanke der leiblichen Wiederherstellung ganz verwischt wird, ist doch zu willkürlich.

Wichtig hingegen ist, daß es sich bei dem Schicksal des Knechtes Gottes, wie schon der Name andeutet, um etwas ganz Außergewöhnliches, um etwas Wunderbares handelt (52, 15; 53, 1), das einzig dasteht und nicht allen in gleicher Weise zukommt. Ob dabei die Totenerweckungen des Elia und Elisa als Vorbild gedient haben oder ob die Erwartung der Auferstehung „die ganz persönliche Errungenschaft einer verzweifelten Seele ist, die sonst an Jahwes Weisheit und Gerechtigkeit irre geworden wäre“¹⁾, ist von geringer Bedeutung, jedenfalls handelt es sich um eine wunderbare Ausnahme, die abgesehen vom Verfasser vielleicht nur von wenigen für möglich gehalten wurde, wenn auch der Gedanke „aus dem Tod zum Leben“ hier kaum zum ersten Male aufgetaucht ist.

Aber zum ersten Male erscheint hier die Auferstehung in Verbindung mit dem Vergeltungsgedanken. Sie ist mit der ihr folgenden Verherrlichung des Gottesknechtes die Anerkennung für dessen unverschuldetes Sühneleiden. Für außerordentliche Leistung soll er außerordentliche Belohnung empfangen. Ez. 37 dagegen nimmt auf Vergeltung nicht Bezug. Hos. 5, 14 ff. fällt unter den Gesichtspunkt der Vergeltung eigentlich nur das Elend des Volkes als Strafe für den Abfall. Durch sie soll die Umkehr des Volkes zu Jahwe bewirkt werden, welche die Voraussetzung für seine Wiederherstellung, eventuell seine „Wiederbelebung“ bildet. Diese selbst ist Gnade, nicht Vergeltung, auf welche das Volk etwa strikten Anspruch machen könnte.

b) Jes. 26.

Der Glaube an die Auferstehung einzelner Personen in größerer Zahl findet zum ersten Male klaren Ausdruck in der sog. Jesaja-Apokalypse Jes. 24—27, deren Entstehung man in die exilische oder nachexilische Zeit zu setzen pflegt. Dieser Abschnitt enthält die apokalyptische Zeichnung der fernen Zukunft, vor allem des Weltgerichts, das die Vernichtung der Gottlosen, die Erhöhung und den

¹⁾ Rudolph, 106.

Triumph Israels über die Völker und die Vereinigung aller Völker auf dem Sion bringen soll. Alsdann wird Jahwe nicht nur die Tränen von allen Gesichtern abwischen und die Schmach seines Volkes überall auf Erden verschwinden lassen, sondern auch den Tod vernichten für immer 25, 8. Der Vers könnte, für sich und ohne Rücksicht auf den Zusammenhang genommen, unter Umständen die Verheißung der Unsterblichkeit oder zum mindesten das Aufhören des Todes für die dann noch lebenden (Israeliten) bedeuten. In dieser allgemeinen Form wäre der Gedanke, besonders wenn er nicht nur für Israel, sondern für alle Völker gelten sollte, ein ganz neuer Zug, den später Paulus seinem Bild vom Endgericht eingefügt hat (1 Kor. 15, 54 f.)¹⁾. Duhm²⁾ und Guthe³⁾ halten 25, 8 a: „vernichten wird er (Jahwe) den Tod für immer“ für eine Glosse und zwar, wie Guthe angibt, weil das Sätzchen den Zusammenhang zwischen V. 7 und 8 störe, sich nicht in das Versmaß einfüge und sich nicht mit der allgemeinen Auffassung des Verfassers decke. Es ist richtig, wenn es nicht dastünde, würde man es nicht vermissen. Daß es den Zusammenhang störe, kann man jedoch kaum mit Recht behaupten; ebensowenig ist das Versmaß an sich ein Grund, diesen Stichus zu streichen, solange dieses selbst noch eine problematische Sache ist. Es soll auch allem Anschein nach Jes. 25, 8 gar nicht eine allgemeine Unsterblichkeit der Einzelnen in Aussicht gestellt, sondern vielleicht nur gesagt werden, daß der nationale Bestand Israels dann nicht mehr zerstört werde; auf diese Weise würde die Schmach des Volkes am besten verschwinden.

Daß jedoch auch der Gedanke der Auferstehung Einzelner dem Verfasser nicht so fremd war, zeigt das der gleichen Apokalypse angehörende cap. 26. Jes. 26, 7 ff. wird das Schicksal der Frommen und Gottlosen einander gegenübergestellt; für die einen wird die freudvolle Auf-

¹⁾ Paulus bezieht auch Hos. 13, 14 auf die Überwindung des Todes am Ende.

²⁾ Kommentar z. St.; dagegen Feldmann, *Isaias* I 300.

³⁾ In Kautzsch⁴ I 631, Note i.

erstehung erhofft, die anderen sind davon ausgeschlossen¹⁾: „Deine (Jahwes) Toten werden lebendig (יָחִיּוּ), ihre (statt „meine“)²⁾ Leichen werden auferstehen; erwachen und jauchzen werden³⁾, die im Staube liegen; denn ein Tau der Lichter⁴⁾ ist dein Tau und die Erde wird Schatten gebären“ V. 19; vgl. V. 21. Hingegen werden nach V. 14 die Toten⁵⁾ (nämlich die der fremden Herren, die bisher über Israel geherrscht haben) nicht wieder zum Leben kommen⁶⁾, ihre Schatten werden nicht aufstehen, vielmehr hat Jahwe sie heimgesucht, sie vertilgt und jedes Gedenken an sie vernichtet⁷⁾. Hier haben wir es nicht mit einem bloßen Bild für die politische Wiederherstellung des Volkes, für seine Befreiung aus dem Exil zu tun⁸⁾, sondern mit der im wörtlichen Sinn zu nehmenden Wiederbelebung der Staubbewohner⁹⁾, d. i. bereits wirklich Begrabener. Es ist eine leibliche Auferstehung Einzelner aus dem Grabe, die hier vorausgesagt wird. Es ist eine Auferstehung unter Jubel zu Glück und Heil. Daß eine solche für Gottlose

¹⁾ Guthe stellt V. 13. 14 hinter V. 18; da fügen die beiden Verse sich in der Tat besser in den Zusammenhang als nach V. 12; der Gegensatz zwischen den gottlosen Fremden und den einheimischen Gerechten wird dann um so wirksamer.

²⁾ s. Kittel BH; E. König, Theologie des A. Ts. S. 312 übersetzt wenig empfehlenswert: „Meine (zugleich mit mir, dem Propheten, geistesverwandte) Leichnamschaft wird auferstehen.“

³⁾ So nach LXX statt „erwachtet und jauchzet“; in der 2. Person redet der Vers nur von Jahwe.

⁴⁾ Sellin, NKZ 1919, 257 f. übersetzt „Tau der Heilung“ nach LXX טָאָו חַיִּים statt אֵרֶךְ חַיִּים, was auch einen Sinn gibt.

⁵⁾ Lies mit Kittel BH מְתֵימִים statt מְתֵימִים.

⁶⁾ בְּלִי-יָחִיּוּ; vgl. Gesenius-Kautzsch, Gr²⁸, § 152 t.

⁷⁾ Die Verse 14 und 19 sind nicht als bloße Wunschsätze zu nehmen: „Sie mögen auferstehen“ etc. (Dillmann-Kittel, Kom. S. 237 f.), sondern mit LXX als Aussagesätze, schon wegen der Begründung in V. 19: „Denn ein Tau der Lichter ist dein Tau“, die zu einem bloßen Wunsch nicht recht passen würde.

⁸⁾ So Causse S. 22.

⁹⁾ Die Toten als Staubbewohner auch Dan. 12,2; Ps. 22, 16; 30, 10; Hi 21, 26; vgl. Ps. 7, 6; 90, 3; Hi 19, 25.

nicht in Frage kommt, ist selbstverständlich; sie kann nur für Gerechte, hier also für Israeliten gelten. Diese Differenzierung, die unterschiedliche Behandlung der Toten nach ihrer religiös-sittlichen Qualität spielt Ez. 37 keine und auch Hos. 6, 1 f. nicht in dieser Weise eine Rolle; es ist darum besonders bemerkenswert, daß hier unterschieden wird zwischen Toten, die Jahwe angehören und solchen, die ihm nicht angehören. Diese Unterscheidung wäre um so wichtiger, wenn es sich auch bei den Gottlosen, die nicht auferstehen, zunächst um Israeliten handeln würde, was jedoch nicht wahrscheinlich ist. In erster Linie müssen darunter jedenfalls die fremden Zwinghern verstanden werden, wie der ganze Zusammenhang auch schon ohne die Konjekturen „ihre Toten“ ergibt. Daß abtrünnige Israeliten das gleiche Schicksal wie jene ereilt, ist naheliegend, steht aber nicht deutlich da. Das religiös-ethische Moment hat trotzdem seine Bedeutung, wenn es auch noch national gefärbt ist, insofern als die Fremden eben die Gottlosen sind, die freveln im Lande der Redlichkeit und nicht die Hoheit Jahwes sehen (V. 10). Selbstverständlich können eine Auferstehung unter Jubel auch nur die Frommen unter den Israeliten erleben.

Es ist gewiß nicht richtig, wenn Schwally¹⁾ und E. Meyer gemeint haben, eigentlich ethische Momente seien dem Zusammenhang fremd, es handle sich bei den Auferstandenen nicht ausschließlich um Fromme. Denn ausdrücklich stehen sich ja Gerechte und Gottlose (V. 7 : 10) einander gegenüber²⁾. Die Ansicht der beiden Gelehrten geht dahin, es komme Jahwe nicht darauf an, Vergeltung zu üben, sondern das Volk zu mehren und die Grenzen des Landes zu erweitern; da es auf natürlichem Wege aber nicht möglich sei, so solle es auf übernatürlichem Wege geschehen durch die Auferstehung der bereits Gestorbenen. Diese würden dann also zu ihrer früheren Existenz im Lande zu-

¹⁾ Das Leben nach dem Tode, S. 116; ähnlich E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II 178.

²⁾ רָשָׁעִים—צַדִּיקִים.

rückkehren. Auch das ist zum mindesten höchst unwahrscheinlich. Schon Jes. 53 steht die Auferstehung oder das Weiterleben nach dem Tode unter dem Gesichtspunkt der Vergeltung; dieser Gedanke wäre somit auch hier nichts Unerhörtes. Jes. 26, 21: „Die Erde wird ihr Blut (das sie in sich aufgenommen hat) enthüllen und nicht länger ihre (d. i. die auf ihr) Ermordeten bedecken“ aber zeigt, daß doch Vergeltung geübt werden soll: Rache an den Gottlosen für das Blut unschuldig Erschlagener (Israeliten)¹⁾ und dementsprechend auch Anerkennung ihrer Rechtschaffenheit, indem sie wieder hergestellt werden. Eine Mehrung des Volkes ist nicht der Zweck der Auferstehung. Die Mehrung des Volkes und die Erweiterung der Grenzen des Landes (V. 15) gehört allem Anschein nach bereits der Vergangenheit an. Erwartet man sie aber erst für die nahe Zukunft, dann gewiß nur im Sinne des Verfassers auf natürlichem Wege, während die Auferstehung in eschatologische Ferne gerückt ist. Es ist ja der Apokalyptik eigen, daß sie die nahe Zukunft mit der fernen Endzeit in ihrer Bildersprache zu einem Gemälde vereinigt. Nur so aufgefaßt, ist die Auferstehungshoffnung ein haltbarer Trost in der Bedrängnis der Gegenwart: Wenn der Gottlose (Feind) jetzt auch übermütig ist, mit ihm nimmt es ein Ende und das für immer. Der fromme Jahwegläubige aber, mag er jetzt auch zu Grunde gehen, hat dann noch nicht alles verloren, es bleibt ihm die Aussicht, wieder zu erstehen und Jubel und Freude zu erleben. Es liegt dann hier schon derselbe Gedanke vor, welcher Dan. 12, 1 ff. weiter ausgeführt ist.

Es fragt sich noch: Wie kommt die Wiederbelebung zustande? Vielfach²⁾ betrachtet man dieselbe durch den „Tau der Lichter“ (bezw. „den Tau der Heilung“, Sellin) vermittelt. Jedenfalls ist dieser aber nicht in gleicher Weise Wiederbelebungs mittel wie Ez. 37 die

¹⁾ Das von der Erde nicht bedeckte Blut des Erschlagenen schreit zum Himmel, Gen. 4, 10 f.; Ez. 24, 7 ff.

²⁾ z. B. E. Albert, S. 64 f. u. a.

Ruach¹⁾. Bei Ezechiel ist die Vereinigung der Ruach mit dem nach seinen einzelnen Gliedern wieder zusammengeführten Körper die *conditio sine qua non* der Wiederbelebung; die Ruach ist, von Jahwe gerufen, selbst lebensschaffende Kraft für den Menschen. Der Tau aber ist hier nur ein von der Natur hergenommenes Bild. Er fördert an sich nur die Fruchtbarkeit des Bodens und belebt die Vegetation²⁾. Die Erde erscheint nun hier als der fruchtbare Mutterschoß, der die in ihr ruhenden Toten wieder zum Leben gebären soll, das Einwirken Jahwes aber, das ihn öffnen soll, unter dem Bild des Taues, der die Fruchtbarkeit anregt. Ohne Bild wäre der Gedanke einfach: Jahwe belebt die Toten. Über das Mittel erfahren wir eigentlich zum Unterschied von der Ezechielstelle nichts Bestimmtes. „Tau der Lichter“³⁾ ist immerhin ein auffallender Ausdruck, für den ja bereits die LXX („Tau der) Heilung“ gesetzt haben. Ob er besagen soll, daß dieser „Tau“ die Toten ans Licht bringt? Daß die „Lichter“ mit den Gestirnen in Verbindung zu bringen seien, scheint mir nicht wahrscheinlich. Weder gibt es eine Vorstellung, daß der Tau von den Gestirnen herkomme, noch stimmt es zu den sonstigen israelitischen Anschauungen, daß die verklärten Toten etwa zu den Gestirnen erhoben würden. Über etwaigen persischen Einfluß auf hier vorliegende Ideen wird im Zusammenhang mit Dan. 12, 1 ff. zu reden sein.

c) Dan. 12.

Über Jes. 26 hinaus führt in mancher Beziehung Dan. 12, 1—3⁴⁾. Hier wird die Auferstehung deutlich auch auf Gottlose ausgedehnt. Die auferstandenen Frommen erwar-

¹⁾ So Dillmann-Kittel, Kom. z. St.

²⁾ Für die befruchtende Wirkung des Taues s. Gen. 27, 28.

³⁾ מִן הַלְּחִים „Licht“ hat im Plur. sonst מִן הַיָּרֵחַ Ps. 136, 7; מִן הַיָּרֵחַ = „Kräuter“, „Gemüse“ 2 Kö 4, 39 paßt aber hier auch nicht.

⁴⁾ Manche, z. B. Kautzsch, Theol. des A. T.s, 326 f.; Heilige Schrift⁴ z. St.; vgl. Causse S. 44, setzen die Danielstelle zeitlich vor Jes. 26 und betrachten sie als die Stelle, die zum ersten Male

tet, was aus Jes. 26 nicht zu entnehmen war, auch Jes. 25, 8 lautet dafür zu unbestimmt, ewiges Leben, die Gottlosen Schmach und ewiger Abscheu. „Viele von denen, die im Erdenstaub schlafen, werden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die anderen zu Schmach und ewigem Abscheu. Dann werden die Weisen glänzen gleich dem Glanz der Himmelsveste und diejenigen, welche die Vielen Gerechtigkeit gelehrt haben, gleich den Sternen auf immer und ewig“ (V. 2. 3). Es ist also schon dem Wortlaute nach auch hier die allgemeine Auferstehung nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen. Unter den Weisen und den „Gerechtigkeitslehrern“¹⁾, die daran teilnehmen, sind ohne Zweifel diejenigen zu verstehen, welche das Volk im Kampf gegen den Hellenismus, der zur Zeit der Seleukiden mit Gewalt eingeführt werden sollte, führten und aneiferten, die Führer und Martyrer in diesem Kampfe. Wenigstens hatten die „Weisen des Volkes“ nach Dan. 11, 33 zur Zeit des Antiochus Epiphanes diese Rolle inne. So ist bei denen, die zum Leben auferstehen, wohl zunächst nur an Israeliten zu denken. Ob auch die Zahl derjenigen, die nach der Auferstehung zu ewiger Schmach bestimmt sind, sich lediglich aus abtrünnigen Juden zusammensetzt oder ob auch Fremde dazugehören, ist aus Text und Zusammenhang nicht zu ersehen. Es ist daraus weder zu entnehmen, daß alle Israeliten auferstehen, noch auch, daß nur Israeliten auferstehen. Ebenso wenig läßt sich die Zahl der Auferstandenen bestimmen. Die Bezeichnung „viele“ gibt keinen Aufschluß, ob es mehr Gottlose oder mehr Fromme, mehr Israeliten oder mehr Fremde sind, ob wenigstens unter den Israeliten alle Gerechte und alle Gottlosen auferstehen oder nur diejenigen, welche sich durch besondere Frömmigkeit oder besondere Bosheit ausgezeichnet

bestimmt und unzweifelhaft von Auferstehung rede, wie mir scheint, ohne hinreichenden Grund. Gerade wenn man sich auf den Standpunkt der fortschreitenden Entwicklung und Entfaltung des Glaubens stellt wie alle diese Forscher, muß man das Gegenteil annehmen.

¹⁾ מְדַבְּרֵי הַדְּבָרִים — רַב־שְׂבִילִים

haben. Wenn F. Roux¹⁾ sagt, es kämen wahrscheinlich nur die Märtyrer und ihre Gegner, die Ungläubigen, dazu die großen Heiligen der alten Zeit, besonders Daniel selbst, in Betracht, so behauptet er mehr, als er beweisen kann. Daß Daniel selbst zu den Auferstehenden gehöre, folgert man aus 12, 13. Die Stelle kann, muß meines Erachtens aber nicht unbedingt so verstanden werden²⁾. Wichtig ist, daß Träger der Auferstehungshoffnung hier noch deutlicher als Jes. 26 nicht das Volk als solches ist, sondern die einzelnen Glieder desselben. Das Volksganze zerfällt zum mindesten in zwei große Hälften, deren Schicksal nach der Auferstehung ganz verschieden ist, mögen unter den Gottlosen nun ausschließlich Israeliten oder auch Heiden verstanden sein. Auch Schwalli³⁾ erkennt an, daß die Auferstehung hier nicht lediglich „kirchlich-polititische“, sondern auch persönliche Tendenzen hat.

Die Auferstehung steht bei Daniel ganz im Dienste der Vergeltung. Sie hat den Zweck, die daran Teilnehmenden einem Schicksal entgegenzuführen, das als Lohn bzw. Strafe für ihr früheres Leben gilt. Dadurch daß die Vergeltung in die Zeit nach dem Tode verschoben wird, eröffnet sich eine ganz neue Perspektive, mit welcher die prophetische Verkündigung bisher wenig gerechnet hatte; wir hörten davon eigentlich nur Jes. 26 und in dem Ausnahmefall Jes. 53. Inwieweit außerhalb der prophetischen Predigt eine solche Hoffnung bestanden hat, wird unten zu erörtern sein.

Aber wann findet die Auferstehung statt und wo spielt sich das neue Leben darnach ab, auf der Erde oder im Him-

¹⁾ La Vie après la Mort. p. 121 f.; ähnl. Charles, Eschatology p. 180.

²⁾ „Und du geh hin zum Ende, du wirst ruhen und am Ende der Tage zu deinem Lose stehen“: תָּעִמָּךְ nicht wie sonst קִים oder das bildliche „erwachen“.

³⁾ Das Leben nach dem Tode S. 133, ebenso E. Meyer, Ursprung und Anfänge II 179; s. weiter Baldensperger, die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums³ 1903, S. 101 f.

mel, im Jenseits? Causse¹⁾ mit anderen meint: „Daniel kennt kein himmlisches Paradies und keine Hölle; das Gottesreich kommt auf die Erde.“ Richtig ist, daß Dan. 7, 27 ein irdisches Königreich erwartet wird, das alle Mächte und Reiche unter dem Himmel umfaßt, das ewige Dauer hat, in welchem das Volk der Heiligen des Höchsten die Herrschaft übt. Dieses Reich folgt auf die Vernichtung der vier Weltreiche und tritt deren Erbe an. Seine Bürger sind aber keineswegs Auferstandene, eine Auferstehung geht dem Anbruch dieses Reiches nicht voran. Dan. 12, 1 ff. aber ist die Situation, wie besonders Lagrange²⁾ hervorgehoben hat, eine andere. Hier wird Bedrängnis vorausgesetzt, wie sie nie da war, seit Völker bestehen. Von Israel sollen daraus gerettet werden „alle, die sich geschrieben finden im Buche“, offenbar im Buche des Lebens. Mit den Geretteten sind nun die Auferstandenen nicht identisch, denn jene waren ja noch nicht gestorben, wenn sie die Bedrängnis erleben konnten; aber sie teilen wohl mit ihnen das gleiche Schicksal nach der Rettung und stellen gleichfalls nicht das gesamte, dann noch existierende Volk, sondern nur eine Auslese dar. Gerettete wie Auferstandene befinden sich dann nicht mehr auf der Erde wie bisher, sondern in einem seligen Zustand und wohl auch an einem seligen Ort, den man als Himmel zu bezeichnen gewöhnt ist.

Aus dem Aufgeschriebensein im Buche (des Lebens) allein kann in dieser Beziehung nicht allzuviel erschlossen werden. Sicherlich enthält nach ntl. Anschauung das Buch des Lebens das Verzeichnis derer, die zur himmlischen Seligkeit bestimmt sind Off. Joh. 13, 8; 17, 8; 20, 12. 15; vgl. Luc. 10, 20, und es ist kein Zweifel, daß diese Auffassung sich auf atl. Vorstellungen gründet. Aber im A. T. kann das Eingetragensein in dieses Buch auch lediglich die Erhaltung des gegenwärtigen irdischen Lebens auf möglichst lange Zeit bedeuten: Ex. 32, 32 f.; Ps. 67, 29 und

¹⁾ S. 46.

²⁾ RB 1904 S. 517—520.

wohl auch Ps. 139, 6¹⁾). Nur Jes. 4, 3 bezieht sich auf die messianische Endzeit, ist aber auch immer noch an Jerusalem orientiert: „Heilig genannt werden alle, die zum Leben geschrieben sind in Jerusalem“²⁾). Dieses Leben ist doch nicht mehr von der Art des gegenwärtigen, sondern hat eine andere, den veränderten Verhältnissen der messianischen Zeit entsprechende Form, vgl. Jes. 2, 2—4. Noch mehr unterscheidet sich das ewige Leben der Auferstandenen nach Dan. 12, 2f. von dem gegenwärtigen, das ja voll Not und Bedrängnis war und insofern für die Auferstandenen gar nicht besonders verlockend sein konnte.

Jedenfalls greift Dan. 12 zeitlich weiter hinaus als Dan. 11. „In jener Zeit“ 12, 1 a. c. weist nicht etwa, wie Kautzsch⁴⁾ gesagt wird³⁾, auf die Zeit, wo Antiochus vor Jerusalem lagert, sondern auf eine unbestimmte ferne Zukunft. Die Frage Daniels nach dem Ende der wunderbaren, von ihm geschauten Dinge, die in c. 11. 12 geschildert sind, wird zwar 12, 7 dahin beantwortet; daß dies nach dreieinhalb

¹⁾ A. Schulz, Theol. u. Glaube 16, 193 will freilich übersetzen: „Meine Taten (יְצִיאוֹתַי) ... sind sie in deinem Buche geschrieben“.

Hingegen ist 1 Sa. 25, 29 zu vergleichen (Wunsch der Abigail an David): „Das Leben meines Herrn möge eingebunden sein in das Bündel der Lebendigen, das Leben deiner Feinde möge er fort-schleudern in der Schleuderpfanne“.

²⁾ Dan. 7, 10 handelt es sich bei den Büchern, die zum Gericht Gottes aufgeschlagen werden, wohl um solche, in denen Schuld und Sünde verzeichnet ist (vgl. Off. Joh. 20, 12), event. um Protokollbücher. Öfter finden die Bücher des Lebens bzw. der Lebendigen in den Apokryphen bzw. Pseudepigraphen Erwähnung, so Hen. 47, 3 f.; 104, 1; Jub. 30, 22; ein Buch der Heiligen Hen. 103, 2; 108, 3; ein Buch derer, die umkommen werden, Jub. 30, 22; Bücher der guten und bösen Taten, Hen. 89, 61 ff.; 90, 14 ff.; 91, 14; 98, 7; 104, 7; Jub. 30, 23; ein Buch der Ungerechtigkeit, Hen. 81, 4; vgl. Off. Joh. 20, 12; slav. Hen. 19, 4. 5 und wohl auch 4 Esr. 6, 20. Daneben gibt es die himmlischen Tafeln, eine Art Schicksalsbuch, in dem alles, was auf der Welt geschieht, aufgezeichnet ist: Hen. 81, 1 f.; 93, 1, 3; 103, 2; 106, 19; 108, 7; Test. Aser 7; Levi 5; Jub. 16, 9; 23, 32; 30, 19; 32, 21 (vgl. 28, 6; 30, 9); slav. Hen. 23, 4 f.; 53, 2.

³⁾ II 489 Note u.

Zeiten eintreten werde. Dieselbe Zeitbestimmung wird nun 7, 25 auch für das Ende der Herrschaft des Antiochus über die Heiligen des Höchsten, d. i. die frommen Juden angegeben. Jedoch die genauere Beantwortung der Frage wird 12, 8 f. abgelehnt mit der Begründung, solche Dinge hätten geheim zu bleiben bis zur Endzeit. Sie treten also auch nicht früher in die Erscheinung. Dazu gehört auch die Auferstehung und es steht dann nichts im Wege, die auferstehenden Frommen als Teilnehmer an einem überirdischen himmlischen Reich zu betrachten, wenn es auch nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt ist. Übrigens scheint es, schon nach dem zweimaligen „in jener Zeit“ zu schließen, daß Dan. 12, 1—3 ebenso wie Jes. 2, 2—4 ein Abschnitt für sich ist, der außer Zusammenhang mit seiner Umgebung steht; deshalb ist es wahrscheinlich, daß er sich auch inhaltlich auf eine andere spätere Zeit bezieht als die in cap. 11 in Aussicht gestellten Dinge.

Auf eine überirdische Daseinsweise weist schon der Umstand hin, daß ja wenigstens die auferstandenen Weisen und Gerechtigkeitslehrer mit einem Glanz gleich dem der Sterne bzw. der Himmelsveste ausgestattet sein sollen (12, 3). Eine solche Hyperbel findet doch auf irdische Wesen sonst kaum Anwendung. Auch Sellin¹⁾ bezieht V. 3 darum auf himmlische Verklärung, die allerdings nach ihm nicht allen auferstandenen Gerechten, sondern nur einigen Auserwählten, nämlich den Weisen und Führern zuteil wird, während die anderen auf der Welt ihr Leben fortsetzen würden. Wenn er aber darüber hinaus diese Verklärung gar als siderische Unsterblichkeit deuten will, als ob also die Weisen unter die Gestirne versetzt würden, so schließt er doch wohl zu viel. Daß dies auch bezüglich Henochs und Elias, die hiebei als Vorbild gedient haben sollen, nicht zutrifft, wurde oben schon gezeigt. In Babylonien aber bringt man nur Götter, nicht Entrückte oder gar Auferstandene mit Gestirnen in Verbindung. Dagegen ist es eine alte ägyptische Vorstellung, daß der tote König

¹⁾ NKZ 1919, S. 261 ff.

den Göttern gleich unter die Sterne versetzt wird. Aber gerade in der Zeit, in der das Buch Daniel angesetzt wird, wo die religiös gesinnten Kreise sich gegen alles fremde Wesen, namentlich in der Religion abschlossen, hätte man solche Vorstellungen am allerwenigsten übernommen. Den Glanz der Verklärten an den Sternen zu messen, liegt nahe auch für den, der nichts von Astralreligion weiß¹⁾. Mag aber auch das Bild von daher stammen, der Gedanke, der sich im Buche Daniel damit verbindet, hat mit Gestirnsreligion nichts zu tun; er ist davon so weit entfernt, daß das Bild auch für den frömmsten Israeliten unverfänglich war.

Wir dürfen also annehmen, daß die Gerechten nach dem Danielbuche die Auferstehung am Ende erleben und dann ihren Aufenthalt im Jenseits, im Himmel, haben. Bezüglich ihres Verbleibens im Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung hören wir nur, daß sie im Erdenstaub schlafen. Ihr Geist ist vermutlich gemäß der sonstigen Auffassung des A. T.s in der Scheol.

Auch über die Beschaffenheit des Leibes der Auferstandenen erhalten wir keinen näheren Aufschluß, weder bezüglich derjenigen, die zum ewigen Leben, noch jener, die zu Schmach und ewigem Abscheu bestimmt sind. Vermutlich sind die einen so häßlich wie die anderen schön und glänzend. Aber wir erfahren nicht, worin die Schmach und der Abscheu eigentlich besteht. Der Ausdruck

¹⁾ Später kehrt die Anschauung öfter wieder, daß die verklärten Gerechten bezw. ihr Antlitz leuchten wie die Sonne oder wie Feuerchein und zwar einerseits vor Freude Hen 51, 5, andererseits auch im Lichte der Majestät Gottes, an dem sie teilnehmen, 4 Esr. 7, 97. 125; Hen. 39, 7; 104, 2; 108, 13 f.; Mt. 13, 43; vgl. syr. Bar. 51, 3. 10; ferner (hier nicht von himmlischem Glanz) Sap. Sal. 3, 7. Schon nach atl. Auffassung trägt Jahwe Licht als sein Gewand Ps. 104, 2 und strahlt in seiner Herrlichkeit Jes. 60, 1. Am Tage Jahwes ist beständig Licht ohne Wechsel von Tag und Nacht Sach. 14, 7. Am allerwenigsten kann in Ass. Mos. 10, 8 eine Anspielung auf siderische Unsterblichkeit gefunden werden, wie F. Cumont, *Etudes Syriennes* p. 74² wollte, der in diesem Vers eine Erinnerung an die Apotheose der syrischen Könige sieht.

נִסְתָּרִים findet sich nur noch Jes. 66, 24¹⁾). Dort aber handelt es sich nicht um Auferstandene wie an der Danielstelle, sondern um die unbeerdigten verfaulenden Leichname von Abtrünnigen, die in der Nähe der Anbetungsstätte, also wohl des Tempels (V. 20) liegen bzw. verbrannt werden. Die Wendung, daß ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlischt, wird im N.T. auf die Verdammten in der Hölle angewandt. Im A.T. ist dies nicht der Fall. Wir wissen somit auch nicht, wohin das Danielbuch die zu Schmach und ewigem Abscheu Auferstandenen versetzt. Die Jesajastelle hat zwar auch die messianische Zukunft im Auge, sie bleibt aber ganz auf dem Boden des Irdischen, ob man sie nun wörtlich oder bildlich nimmt: Bild und Wirklichkeit, Zeit- und Endgeschichtliches lassen sich ja bei dem unklaren Stil der eschatologischen Reden nicht reinlich scheiden. So ist also von hier aus auch kein Schluß auf Dan. 12, 2 f. möglich.

Daß man Dinge, wie sie Dan. 12, 1—3 in Aussicht stellt, erst in die ferne, unbestimmte Zukunft verlegte, ja sie als den Anbruch des jenseitigen Lebens auffaßte, mag auch ein Grund dafür sein, daß der Glaube daran, wie es scheint, vorläufig nur wenig Verbreitung fand. Für die Frommen, die in der Verfolgung starben, hätte er gewiß ein großer Trost sein können, aber man scheint wenig damit gerechnet zu haben. Man wollte Jahwes gerechtes Walten doch offenbar zunächst im gegenwärtigen irdischen Geschehen sich manifestieren sehen. Vom Auferstehungsglauben wird wenig Aufhebens gemacht, in der nachexilischen Literatur wird äußerst spärlich auf ihn Bezug genommen. Bei den kleinen Propheten nach dem Exil, in den Klageliedern, in Baruch, Tobias, Judith, Esther, 1 Makkabäer sowie auch in Kohe-

²⁾ V. 23: „Es wird geschehen, Neumond um Neumond und Sabbat um Sabbat wird alles Fleisch kommen, um anzubeten vor meinem Angesicht, spricht Jahwe (24), und dann werden sie hinausgehen und die Leichname der Menschen betrachten, die an mir abtrünnig wurden; denn ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen und sie werden ein Abscheu sein für alles Fleisch.“

let und Sirach¹⁾ ist von Auferstehung nicht die Rede. Auch die Stellen Jer. 31, 26 und Thren. 3, 23 können dafür nicht in Betracht kommen²⁾. Im ersten Falle handelt es sich nur um den gewöhnlichen Schlaf, um einen prophetischen Traum, aus dem der Prophet erwacht, nicht um den Todesschlaf; Thren. 3, 1—24. 52—66 aber ist ein individueller Abschnitt, der den Klagenden nicht in der Scheol sein läßt, sondern ihn mit einem gehetzten Wild vergleicht, das in der Grube gefangen ist (V. 52 f.). Der Prophet Jona (Jon. 2, 7) wird erst im N. T. als Vorbild der Auferstehung betrachtet Mt. 16, 4; vgl. 12, 40. Daß Mal. 3, 23 und Tob. 13, 2 nicht hierher gehören, wurde schon oben bemerkt. Auch Jes. 57, 1 f. scheidet als Beweisstelle für den Auferstehungsgedanken vollkommen aus. Die Stelle besagt nicht einmal, daß den Gerechten nach dem Tode etwa ein besonderes Glück erwarte, wenn er auch zum Frieden eingeht und sein Los besser ist als das der Gottlosen. Sein Heimgang wird bedauert, von einer Wiederherstellung verlautet nichts.

d) 2 Makk.

In 2. Makk. hat die Auferstehungshoffnung die Bedeutung eines Motivs für das sittlich-religiöse Handeln erlangt.

Schon das Wort des Eleazar 6, 26: „Sollte ich auch für jetzt der Bestrafung durch Menschen entgehen, so könnte ich doch des Allmächtigen Händen weder lebendig noch tot entkommen“ deutet auf eine eventuelle Vergeltung noch nach dem Tode, wenn nicht gar auf Auferstehung hin. Ausdrücklich aber schöpfen die sieben Brüder mit ihrer Mutter die Kraft zu ihrer Standhaftigkeit beim Martertod in der syrischen Verfolgung aus der bestimmten Erwartung, daß Gott sie wieder zum Leben erweckt. „Du verruchter Mensch“, spricht der zweite derselben zum König bzw. zum Henker, „du nimmst uns zwar das gegenwärtige Leben, aber der König der Welt wird uns, die wir um seiner Gesetze willen sterben, zu ewigem Wiedererstehen (wahren) Lebens er-

¹⁾ Über Koh und Sir. s. unten besonders.

²⁾ So wollte sie J. Royer, Die Eschatologie des Buches Job, S. 136 f. ausdeuten.

wecken“¹⁾ 7, 9; s. ferner 7, 11. 14. 23. 29. 36. Dem gleichen Glauben huldigt der heldenhafte Razis 14, 37 ff., der, um der Gefangennahme durch die Leute des Nikanor zu entgehen, sich selbst tötet, indem er sich von einer Mauer herabstürzt und noch eigenhändig seine Eingeweide herausreißt, während er sterbend „den, der über Leben und Geist Herr ist, anruft, er wolle ihm dies (alles, nämlich seine zerstörten Glieder) wieder geben“ 14, 46. Schließlich wird ausdrücklich betont, daß Gebet und Opfer, wie sie Judas der Makkabäer zu Gunsten solcher im Kampfe Gefallener anordnet, die mit einer Verschuldung gegen Gott aus dem Leben geschieden sind, ohne die Hoffnung auf Auferstehung vergeblich und unnütz wären (12, 43 f.)²⁾.

Das führt zu der Frage: Wer nimmt an der Auferstehung teil? Wie die eben genannte Stelle zeigt, nicht nur die vollkommen Gerechten, sondern auch solche, die mit religiösen und sittlichen Mängeln, und gerade wegen

¹⁾ εἰς αἰώνιον ἀναβῆναι ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει.

²⁾ Von einem Sühnopfer für Verstorbene hören wir hier zum ersten Male etwas Bestimmtes. Möglicherweise sind jedoch auch Sir. 7, 33 und Tob. 4, 17 (18) in diesem Sinne zu verstehen. Bei Sir. 7, 33 könnte aber auch an die Leistung der letzten Liebesdienste für den Toten gedacht werden („Dem Toten verweigere die Liebe (חסד) nicht“), s. Nöldeke-Festschr. 1906, S. 617; dagegen aber N. Peters Kom. S. 74. Da im Vorausgehenden von Almosengeben die Rede ist, hier wie in Tob., so könnten sich beide Stellen auch auf Spenden an die Armen gelegentlich eines Todesfalles beziehen. Besonders Tob. 4, 17 liegt diese Erklärung nahe: „Spende reichlich Almosen auf das Grab der Gerechten ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, aber gib nicht den Sündern.“ Es würde also hier das Almosengeben bereits als gutes Werk erscheinen, das man zugunsten Verstorbener an Armen übt. Daß man in dieser späten Zeit noch im offiziellen Judentum Speisen für die Toten selbst bereitstellt, ist kaum anzunehmen. Auf keinen Fall wird das Opfer den Toten dargebracht, dargebracht wird es Gott für die Toten. Sir. 30, 18 handelt es sich um Opfer, die vor das Götzenbild hingestellt (so nach dem hebr. Text), nicht um solche, die auf das Grab geschüttet werden (so irrtümlich Gr. u. Syr.). Daß das Opfer des Judas dem Gedanken entsprungen sei, die unschuldigen Überlebenden könnten für die Sünden der Gefallenen noch mitbestraft werden (Schwally S. 189), scheint mir nicht wahrscheinlich.

dieser, zur Strafe für sie, gestorben sind. Es handelt sich hier um die in der Schlacht gefallenen Juden, die Zaubermittel¹⁾ von den Götzen aus Jamnia unter ihrem Gewand trugen, was nach jüdischem Gesetz verboten war 12, 40. Also auch solche selbst für Kämpfer gegen die Heiden nicht unbedenkliche Mängel hindern die Auferstehung an sich nicht. Schwally²⁾ hat gemeint, das Opfer des Judas brauche nur den Glauben an die Fortexistenz im Hades zur Unterlage zu haben, indem es bestimmt sein konnte, das Los der Schuldigen an diesem Ort der Qual zu lindern. Jedoch der Text schreibt Judas ausdrücklich die Auferstehungshoffnung zu (ἀναστῆναι) und es ist kein Grund, die Richtigkeit dieser Angabe in Zweifel zu ziehen. Aber auch so, meint Schwally, bleibe es „unentschieden, ob das Sühnopfer nur vor der Verdammnis in der Scheol oder auch vor der bei der Auferstehung erfolgenden bewahren soll, m. a. W. ob eine Auferstehung nur der Gerechten oder auch der Gottlosen vorausgesetzt ist.“ Aber annehmen, daß die volle Sühne an den Toten geleistet wird, während sie sich noch im Hades befinden, sodaß sie im Augenblicke ihrer Auferstehung bereits Gerechte sind, heißt die Frage nur um einen Punkt verschieben. Es kommt nur darauf an, ob solche, die im Augenblick des Sterbens mit Unvollkommenheiten behaftet sind, überhaupt auferstehen können; dies ist nach der Überzeugung des Judas ohne Zweifel der Fall. Dagegen kann 14, 40 ff. nicht als Beweis für die Auferstehung auch von Sündern dienen, wie E. Albert³⁾ will, weil der Selbstmord Razis in der äußersten Gefahr ja nicht als Sünde, sondern als Heldentat gilt.

Daß nun etwa alle Israeliten auferstehen, ist mit klaren Worten ebensowenig gesagt wie das Gegenteil. Nach E. Meyer⁴⁾ kämen nur die besonders verdienten Israeliten in Frage, zu welchen er auch die von 12, 49 ff. rechnet,

¹⁾ So etwas muß der nur hier vorkommende Ausdruck *ἐσώματα* bedeuten.

²⁾ S. 171.

³⁾ S. 32 ff.

⁴⁾ Ursprung und Anfänge II 180.

also im wesentlichen nur die in den Religionskriegen gefallen und die Martyrer, die um des Glaubens willen eines gewaltsamen Todes gestorben sind. Nach dem strikten Wortlaut wäre es möglich, die Grenze so eng zu ziehen; es ist aber doch nicht wahrscheinlich. Warum sollte anderen Frommen, die ebenso standhaft für Gesetz und Herkommen eintraten, aber eines natürlichen Todes starben, das gleiche glückliche Los der Auferstehung vorenthalten sein?¹⁾ Die Wendungen 7, 9. 11. 14. 23. 29 sind, obwohl zunächst nur auf Martyrer bezogen, doch alle so gehalten, daß sie die Auferstehung anderer nicht ausschließen.

Die auferstandenen Gerechten erwartet ein ewiges Leben 7, 9. 36, das sie für das verlorene irdische reichlich entschädigt und welches sie, wie es scheint, in der Gemeinschaft der übrigen Gerechten verbringen 7, 29, wohl nicht mehr auf der Erde, sondern im Jenseits.

Von solchem Glück, nicht aber von der Auferstehung überhaupt sind gottlose Nichtisraeliten wie Antiochus ausgeschlossen. Eine Auferstehung zum Leben gibt es für diesen natürlich nicht 7, 14, es trifft ihn vielmehr die gerechte Strafe Gottes für seinen Übermut 7, 36; vgl. 7, 19. Ob ihn dieses Strafgericht diesseits oder jenseits des Todes oder aber diesseits und jenseits treffen soll, bleibt in der Schwebe. Da die ihm angedrohte Strafe aber dem ewigen Leben der von ihm Gemarterten gegenübergestellt wird V. 36, so liegt es am nächsten, die Vergeltung an Antiochus wenigstens auch als jenseitige zu fassen und sie nicht auf das Diesseits zu beschränken. Damit daß er nicht zum Leben aufersteht 7, 14, ist nicht gesagt, daß er überhaupt nicht aufersteht. Es ist wahrscheinlich, daß in 2 Makk. die allgemeine Auferstehung vorausgesetzt wird, aber mit absoluter Sicherheit ist diese Lehre aus dem Buche nicht herauszulesen.

Der sterbende Martyrer hofft, die Gliedmaßen, die er im Tode verliert, vom Himmel, von woher ihr erster Besitz stammt, wieder zu erlangen 7, 11; 14, 46. Das wird

¹⁾ Vgl. schon Gröbler, Theol. Stud. u. Krit., 1879, S. 680.

nur so zu verstehen sein, daß der Auferstehungsleib mit dem früheren identisch ist. Diesem gibt Gott Geist und Leben wieder 7, 23.

Über die Zeit der Auferstehung bleiben wir im Ungewissen. Nur 7, 29 findet sich die unbestimmte Andeutung „zur Zeit der Erbarmung“ (ἐν τῷ ἐλέει). Wann diese eintritt, dafür fehlt im Buche jeder Anhaltspunkt.

Nach 7, 36 könnte es scheinen, daß ohne Rücksicht auf die Zeit der Auferstehung die Seligkeit der Martyrer sofort mit dem Tode beginnt. Die Worte des letzten der sieben Brüder könnten so ausgelegt werden, daß er meint, die vor ihm eben erst getöteten Brüder seien bereits in das ewige Leben eingegangen. Man wird jedoch weder das *vōv* noch das Perfekt in 7, 36 allzu stark betonen dürfen und es fragt sich doch, ob hier damit eine bereits eingetretene Tatsache bezeichnet werden soll. Gröbler¹⁾ ist der Ansicht, die Stelle besage nur, daß den verstorbenen Brüdern die Erlangung des ewigen Lebens gewiß sei, erlangt werde es erst bei der Auferstehung. Wie dem auch sein mag, die Auferstehung erfolgt jedenfalls nicht sofort unmittelbar nach dem Tode. Der fromme gesetzestreue Eleazar, der doch an Bekennermut nicht hinter den sieben Brüdern zurücksteht, erwartet für sich nichts anderes, als daß er in den Hades geschickt wird 6, 23. Auch Jeremias und der verstorbene Hohepriester Onias sind doch wohl aus der Scheol kommend gedacht, wenn sie Judas im Traume erscheinen 15, 12 ff. Sicherlich können diejenigen, deren Verfehlungen durch Gebet und Opfer erst noch gesühnt werden müssen 12, 43 f., vor Beginn ihrer Seligkeit und auch ihrer Auferstehung an keinem anderen Orte als in der Scheol sein. Wie im alten Israel, so wird auch jetzt noch die Scheol der vorläufige Aufenthaltsort für alle gewesen sein, auch für diejenigen, welche die Auferstehung zu erwarten hatten.

Es bleibt somit, zumal wenn man den Maßstab der bis ins einzelne entwickelten Lehre der heutigen Dogmatik an-

¹⁾ Ebenda S. 674; ähnlich Volz, Jüdische Eschatologie, S. 239.

legt, in 2 Makk. noch manches bezüglich der Auferstehungshoffnung unklar. Aber dieser Glaube war doch jetzt ein wichtiges Moment für das religiöse Leben der Gesetzestreuen geworden und hat ihre Standhaftigkeit im höchsten Maße beeinflußt, ein Einfluß, den wir hier zum ersten Male deutlich beobachten können.

Damit ist schon gesagt, daß, wie Dan. 12, 1 ff., die Auferstehung auch hier ganz im Dienste der Vergeltung steht. Die irdische Vergeltung scheidet damit nicht aus, auch sie hat noch ihre Bedeutung, aber es wird vor allem ihr erziehlicher Wert betont 6, 12 ff. Die Leiden der Martyrer werden von diesen selbst als verdiente Strafen für ihre Sünden aufgefaßt 7, 18. 33. 38; eine baldige diesseitige Strafe für den Sünder ist sogar eine besondere Gnade 6, 13, insofern er dadurch zur Besinnung gebracht werden kann und so der endgültigen Rache Gottes entgeht. Daß Unglück und schmachvoller Tod namentlich bei vollendeten Bösewichtern wie Jason 5, 7—10, Menelaos 13, 7 f., Antiochus Epiphanes 9, 5 ff., Nikanor 15, 32 ff. auch den Charakter der rein strafenden Vergeltung haben kann, braucht nicht besonders betont zu werden.

Es hat also einer langen Entwicklung bedurft, bis der Auferstehungsglaube sich wenigstens in einem Teile des Volkes durchsetzte und für das religiöse Leben Bedeutung gewann. Die Gründe dafür, soweit sich solche vermuten lassen, wurden oben bereits angedeutet. Auch am Ende dieser Entwicklung fehlt auf viele Fragen noch die klare bestimmte Antwort, so besonders hinsichtlich der Zeit und der Allgemeinheit der Auferstehung und des neuen Aufenthaltsortes der aus dem Tode Erweckten. Sicher ist, daß es dabei einen Unterschied gibt zwischen Gerechten und Gottlosen, die Auferstehung dient der Vergeltung. Von den auferstandenen Sündern ist freilich noch weniger die Rede als von den Frommen, in der kanonischen Literatur so gut wie in der apokryphen. Nach Schwally¹⁾ läge der Grund dafür darin, daß die Auferstehung der Gottlosen

¹⁾ S. 172.

zum Gericht weniger Interesse gehabt hätte als die der Gerechten zum Leben. Außerdem sei der Zustand der Sünder vor und nach der Auferstehung sich äußerst ähnlich. Das Letztere mag für die außerkanonische jüdische Literatur dieses Zeitalters gelten, in der atl. erfahren wir darüber, von den unbestimmten Angaben in Dan. 12, 2 (Auferstehung zu Schmach und ewigem Abscheu) abgesehen, überhaupt nichts. Dagegen war es in der Zeit der Verfolgung, wo die Hoffnung auf Jahwes Heil und Hilfe vielfach mochte enttäuscht worden sein, von großer Wichtigkeit, daß für die Gesetzestreuen eine Aussicht bestand, für die Leiden des Lebens nach dem Tode entschädigt zu werden. Die Abtrünnigen und Fremden, denen wenig oder nichts abging, die jetzt im Lande es sich wohl sein ließen, rechneten nicht damit und konnten ein neues Leben, das noch dazu für sie nicht so verlockend aussah wie das bisherige, entbehren. Für die Ermutigung der Frommen aber genügte es, daß dann zwischen jenen und ihnen selbst ein himmelweiter Unterschied sein werde im umgekehrten Verhältnis wie jetzt. Ihn ins einzelne auszumalen, hielt man nicht für notwendig.

VII. Fremde Herkunft des atl. Auferstehungsglaubens?

1. Allgemeines.

Nachdem im Vorausgehenden versucht wurde, über Form und Inhalt des atl. Auferstehungsglaubens Klarheit zu gewinnen, wird es nunmehr angebracht sein, die Frage nach Ursprung und Herkunft zu stellen. Wenn man ihr nachgeht, wird man sich vor der Gefahr hüten müssen, zuviel zu behaupten und Zusammenhänge zwischen Dingen zu suchen und zu sehen, zwischen denen es solche nicht gibt. Man wird die Frage überhaupt nicht mit absoluter Sicherheit beantworten können, sondern im besten Falle nur mit einem mehr oder weniger hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

Es ist bemerkenswert, wie zwei sonst in ihren Anschauungen so verwandte Gelehrte wie A. Jeremias und H. Gunkel die Antwort in ganz verschiedener Richtung suchen. A. Jeremias¹⁾ sagt: „Der Israelit vermochte auf der Basis menschlicher Voraussetzung und mit der Logik menschlichen Denkens nicht hindurchzudringen zur Erkenntnis einer bevorstehenden Änderung des Geschicks der Hadesbewohner, zu der Gewißheit der Auferstehungshoffnung. Dazu bedurfte es prophetischer Ausschau, welche die Grenzen der Bundesreligion überschritt und hinüberblickte in eine Zeit, wo nicht Volksvorstellungen, sondern göttliche Tatsachen die Quelle des Erkennens bilden sollten.“ Gunkel²⁾ ist der Meinung: „Der Glaube an die Auferstehung ist weder aus der prophetischen Eschatologie entstanden noch aus der Frömmigkeit der Psalmisten. Die Propheten predigten eine Hoffnung für das Volk, nicht für das Individuum; und die Psalmisten glaubten an einen Gott, den man nur im ‚Lande der Lebendigen‘ preisen kann. Wir sehen den Auferstehungsglauben nirgends, weder im A. T. noch im nachkanonischen Judentum entstehen, sondern wir beobachten ihn, wo er vollständig fertig und sicher ist. Sicherlich ist er nicht aus Ahnungen hervorgegangen, denn so entsteht überhaupt kein Glaube. Sicher ist auch, daß er nicht religiöser Reflexion entstammt...“ Man müßte folglich annehmen, daß der Auferstehungsglaube einer fremden Religion entnommen ist, und Gunkel³⁾ bezeichnet als seine wahrscheinliche Heimat eine Astralreligion, deren Götter Sterne waren. Zwischen diesen beiden Extremen liegen viele andere Lösungen der Frage, die sich mehr der einen oder anderen Seite nähern, die alle im einzelnen aufzuzählen hier nicht nötig sein wird. Nur auf einige sei kurz verwiesen. Schwalli⁴⁾ will „letztlich zeigen, daß

¹⁾ Die babyl.-assyrischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode S. 119 f. Er verweist auf Hos. 13, 14; Ez. 37, 12 f.; Jes. 25, 8; Dan. 12, 1 f. und das N. T.

²⁾ Schöpfung und Chaos S. 291².

³⁾ In Kautzsch, Apokryphen II 375, Note u.

⁴⁾ Vorwort S. VI.

die jüdische Eschatologie nicht aus der ‚Offenbarungsreligion‘, sondern aus dem semitischen Heidentum stammt“ und meint, „die eschatologischen Gedanken scheinen überhaupt in allen Religionen den allerältesten animistischen Vorstellungskreisen anzugehören.“ Aber die Verbindung der Eschatologie, wie sie im A. T. sich findet, mit dem Animismus beruht doch nur auf Kombination, von der Schwally, wie er selbst sagt, sehr umfangreichen Gebrauch macht. A. Causse¹⁾ denkt sich die Sache so: „Der jüdische Glaube der Auferstehung der Martyrer und der Gerechten ist die Sehnsucht ängstlicher Herzen. Sie (!) stammt aus persönlichen Erfahrungen des israelitischen Gewissens her. Sie ist ein Erzeugnis des Judentums; aber sie ist durch fremde Einwirkungen erstanden (!)“. Zusammenfassend meint er: „Der Auferstehungsglauben ist in der Zeit des Kampfes und der Verfolgung (der Makkabäerzeit) erstanden. Er drückt die Sehnsucht der Gerechten und der Märtyrer aus. Man muß sagen, daß diese Lehre die ganze religiöse Betrachtung revolutioniert hat“ (S. 60).

Was die fremde Beeinflussung anbelangt, so hebt W. Bousset²⁾ drei Gründe allgemeiner Art hervor, welche das Einströmen fremder Religionselemente überhaupt in den letzten Jahrhunderten v. Chr. wahrscheinlich machen sollen, nämlich zunächst den „epigonenhaften und unschöpferischen“ Grundcharakter des Spätjudentums, dem originale Geister fehlen, das neue Wahrheiten nicht persönlich erringt und durchkämpft, sondern auf dem Wege geheimnisvoller Offenbarung empfängt; weiter die in der Zeit Alexanders des Großen und der Diadochen herrschende Tendenz einer allgemeinen Verschmelzung der Religionen, der sich auch das Judentum nicht hätte entziehen können. Als Hauptgrund aber wird, auch von anderen³⁾, der angeführt, daß sich das spätere Judentum durch eine große Mannigfaltigkeit und Unausgeglichenheit der verschiedensten Anschauungen über die letzten Dinge auszeichne. Bezüglich

¹⁾ Der Ursprung der jüd. Lehre von der Auferstehung, 36.

²⁾ Religion des Judentums², S. 541 ff.

³⁾ z. B. E. Stave, S. 194.

der Auferstehung mache sich diese Unausgeglichenheit vor allem darin geltend, daß sie ursprünglich die messianische Heilszeit einleitet, während sie ihr in den späteren jüdischen Schriften erst folgt. Solche Erwägungen allgemeiner Natur haben gewiß ihre Bedeutung, sie können aber die vorliegende Frage nicht in erster Linie entscheiden. Sie sind im besten Falle geeignet, die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit fremder Entlehnung des jüdischen Auferstehungsglaubens darzutun, und treten erst in ihr Recht, wenn besondere, die neue Anschauung erklärende Tatsachen fehlen. Vor allem darf nicht übersehen werden: Die eschatologischen Vorstellungen sind nirgends besonders klar und einheitlich. Das liegt in der Natur der Sache. Im N. T. ist es nicht viel besser. Diese Dinge sind eben nicht Gegenstand der Erfahrung und Beobachtung, sondern des Glaubens, der Hoffnung, der Sehnsucht oder auch der Furcht, und sollen es sein. Das Wissen von ihnen im A. T. gründet sich in der Hauptsache auf gelegentliche prophetische Vorhersage, die von gerade gegebenen Verhältnissen ausgeht und jeweils nur einzelne Züge betont, aber kein fertiges abgeschlossenes System gibt.

Es wird darum zunächst unsere Aufgabe sein festzustellen, inwieweit die Auferstehungserwartungen der Israel benachbarten Religionen überhaupt geeignet sind, die entsprechenden israelitischen Anschauungen zu erklären, und weiter, inwieweit sie zu deren Erklärung notwendig sind.

2. Babylonischer Ursprung?

Daß von einer direkten Ableitung des israelitischen Auferstehungsglaubens aus babylonischen Vorstellungen abzusehen sei, hat bereits Baudissin¹⁾ richtig betont. Der Auferstehungsgedanke, wie wir ihn im Judentum der Makabäerzeit finden, ja auch schon in der Form, wie er Ez. 37 erscheint, wäre für Babylonien erst noch nachzuweisen. Man ist dort, soweit wir bis jetzt sehen können, nicht dazu gekommen, unter Totenerweckung mehr als eine Kranken-

¹⁾ Adonis S. 446 ff.

heilung zu verstehen. Auch der Weg indirekter Beeinflussung etwa vom Tamuz- über den Adoniskult liegt völlig im Dunkel. Von einem babylonischen Auferstehungsfest, bei dem Tamuz oder auch ein anderer Gott im Mittelpunkt stünde, ist nichts bekannt, zumal für die Zeit, wo uns der Auferstehungsgedanke in Israel zum ersten Male begegnet. Auch auf israelitischem Boden hält man zwar die Tamuzklage Ez. 8, 14; wir hören aber auch hier nichts davon, daß man seine Auferstehung gekannt oder gefeiert hätte. Die Vorstellung von der Entrückung besonderer Lieblinge der Gottheit, die ja mit Auferstehung nicht identisch ist, findet sich nicht nur in Babylonien und im alten Israel, sondern auch sonst, z. B. in Griechenland (Herakles), wenn auch in anderer Form. Eine Abhängigkeit ist dabei nicht anzunehmen. Auch die Verknüpfung mancher babylonischer Gottheiten mit einzelnen bestimmten Gestirnen kann nicht zur Erklärung für den sternartigen Glanz der Auferstandenen in Dan. 12, 3 herangezogen werden. Denn die babylonischen Götter sind nicht in erster Linie Gestirngottheiten, sondern personifizierte Naturkräfte. Der Vergleich des Glanzes der Seligen, die am Lichte der Majestät Gottes teilnehmen, mit dem der Sterne liegt auch ohnedies nahe, da der gestirnte Himmel das leuchtendste ist, was der antike Mensch in der Natur beobachten kann. Aufnahme unter die Sterne bedingt zudem noch nicht auch die Auferstehung, sondern nur ein Fortleben. Solche Bilder finden sich auch da, wo man keine Auferstehung kennt¹⁾.

3. Ägyptischer Ursprung?

Zwischen Ägypten, wo der Jenseitsglaube die größte Rolle spielte und bis ins einzelne ausgesponnen war, und Syrien-Palästina sind die Beziehungen sehr alt und gehen

¹⁾ Zuweilen nimmt man sogar an, daß Sternkult und Astrologie der Semiten die Vorstellung von der Apotheose in der römischen Kaiserzeit beeinflußt habe, nach der die Seele nach dem Tode des Menschen zum Himmel emporsteigen soll, um dort unter den göttlichen Gestirnen weiterzuleben; vgl. F. Cumont, *Die orient. Religionen*, 145 ff.; 293 ff.

selbst weit über die Zeit zurück, in welcher man den gewiß nicht ungeschichtlichen Aufenthalt der israelitischen Stämme im Nillande anzusetzen pflegt. Daß die Ägypter zur Zeit des Neuen Reiches unter den großen Pharaonen Thutmosis III und seinen Nachfolgern in Syrien-Kanaan nicht bloß die Herrschaft ausübten, dort Siedlungen besaßen, wie die Festung Thutmosis III in Retenu, die Stadt Menephtahs in Amurru (vgl. Ajin-Menephtah Jos. 15, 9; 18, 15)¹⁾, sondern auch, und dies schon im Mittleren Reich, großen kulturellen Einfluß besaßen, ist längst bekannt. Selbst die hebräische Sprache weist davon Spuren auf²⁾. Neuerdings aber haben die französischen Ausgrabungen in dem phönizischen Gebal-Byblos gezeigt, daß die Beziehungen kultureller Art noch viel älter sind und bis ans 4. Jahrtausend heranzureichen scheinen. Siegel, Statuen, Vasen und andere Kunstgegenstände, die dort gefunden wurden, nach ägyptischen Mustern gefertigt und z. T. durch ägyptische Inschriften sicher datiert, weisen in die Zeit der V. Dynastie und darüber hinaus³⁾. Die Berührung bestand also nicht bloß auf dem Gebiete der Politik und des Handels, sondern wohl auch auf dem der Religion von alter Zeit an. Die in Byblos ausgegrabenen Tempel waren trotz des ägyptischen Vorbilds zwar Heiligtümer einheimischer Gottheiten⁴⁾, aber zur Zeit Ramses III (1198—67) gab es auch einen Amontempel in Kanaan, in dem die Statue dieses Gottes selbst aufgestellt war⁵⁾. Auch der Tempel Salomos

¹⁾ Vgl. Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben, S. 617³⁾; zu den Beziehungen zwischen Ägypten und seinen nördlichen Nachbarn überhaupt ebenda S. 611 ff. Die auf Syrien und Palästina bezüglichen ägyptischen historischen Inschriften zusammengestellt bei Großmann, Altor. Texte und Bilder² I 80 ff.

²⁾ Erman-Ranke, S. 617.

³⁾ s. darüber Großmann in ZAW 43 (1925), S. 229 ff.; schon vorher über die Beziehungen von Byblos zu Ägypten die Hinweise in Erman-Ranke, S. 611, Anm. 4. Vgl. weiter E. Leuken, Der Einfluß Ägyptens auf Palästina auf Grund der in Palästina gemachten Ausgrabungen (Diss.), 1917.

⁴⁾ ZAW 43, 229.

⁵⁾ Pap. Harris Taf. IX, TuB² S. 98.

weist in seiner Anlage auf ägyptische Muster hin¹⁾. Überhaupt hörten die Beziehungen zwischen Israel und Ägypten auch im 1. Jahrtausend nicht auf. Es braucht nur erinnert zu werden an die ägyptische Gemahlin des Königs Salomo, der von seinem Schwiegervater die Stadt Gezer als Hochzeitsgeschenk erhielt 1 Kö. 9, 16, und den mit dieser Gebietsveränderung wohl in Zusammenhang stehenden Zug des Pharao Schoschenk nach Syrien-Palästina²⁾. Literarische Beziehungen hat kürzlich A. Erman aufgezeigt, indem er auf zum Teil wörtliche Anklänge des biblischen Spruchbuches (c. 22, 17—23, 10) an die Lehre des Amenemope hinwies, die wohl am Anfang des 1. Jahrtausends verfaßt sein dürfte³⁾. Ähnliche Parallelen zwischen Inschriften aus dem Grabe des Petosiris (ca. 300 v. Chr.) in Hermopolis und vereinzelt Stellen aus den hebräischen Psalmen und der Weisheitsliteratur, die auf die Vergeltung der Frommen Bezug haben, hat früher schon G. Lefebure finden wollen⁴⁾, doch sind diese nicht durchaus überzeugend.

All diese Berührungspunkte auf dem Gebiete der Politik, des Handelsverkehrs, der Tempel- und sonstigen Kunst, der Literatur und der kulturellen Lebensäußerungen überhaupt ergeben freilich an sich noch nichts Bestimmtes für die Abhängigkeit des Auferstehungsglaubens. Aber sie zeigen doch, daß man in Israel auch mit den religiösen Anschau-

¹⁾ Volz, Bibl. Altertümer, S. 32.

²⁾ Über das Weitere s. A. Alt, Israel und Ägypten. Die politischen Beziehungen der Könige von Israel und Juda zu den Pharaonen nach den Quellen untersucht, Leipzig 1909.

³⁾ Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos SPAW 1924 (XV); dazu vgl. E. Sellin, DLZ 1924, Sp. 1325—29, 1874—83; Greßmann, ZAW 42 (1924), S. 272 ff.; M. Löhr, OLZ 28 (1925), Sp. 72 f.; F. Zimmermann, Theol. u. Glaube 17 (1925), 204 ff. Noch weiter als Erman dehnt die Beeinflussung H. Grimme, OLZ 28, 57 ff. aus, während H. Wiesmann, BZ 17 (1925), 43 ff. bedeutende Einschränkungen machen will.

⁴⁾ RB 31 (1922), S. 481 ff. Über Osiriskult und Josefsgrab im Nil (Legende aus dem 2. nach chr. Jahrh.) s. G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum 1926, 83 f.; 169 ff.

ungen der Ägypter sehr wohl vertraut sein konnte und es ohne Zweifel auch war. Nicht ganz ohne Bedeutung dürfen da die freilich recht späten Nachrichten sein, welche gerade zwischen Osiris, dem sterbenden und „auferstehenden“ Gott, dem Beherrscher des Totenreiches, und Byblos, eine Beziehung herstellen: So berichtet Jamblichus (ca. 330 n. Chr.), die in Tyrus und Byblos üblichen Riten seien ägyptischen Ursprungs¹⁾; Lukian erzählt (2. Jahrhdt. n. Chr.)²⁾, in Byblos werde eigentlich nicht Adonis, sondern Osiris verehrt, dort befinde sich sein Grab und sein Haupt solle alljährlich dahin schwimmen, während nach der Darstellung Plutarchs³⁾ der Sarg des Gottes nach Byblos getrieben und dort von einem Baumstumpf umschlossen wird, der rasch zu voller Höhe wieder emporwächst; nach einer anderen Version⁴⁾ wäre Isis nach dem Tode des Osiris nach Byblos geflohen und hätte sich dort solange aufgehalten, bis Horus herangewachsen war und Typhon=Seth töten konnte. Nimmt man dazu, daß in der Ptolmäerzeit sich zahlreiche Juden in Ägypten, besonders Alexandrien, ansiedelten — ganz zu schweigen von der aus den Elefantinepapyri bekannten jüdischen Militärkolonie in Elefantine, und den nach der Zerstörung Jerusalems ins Nilland ausgewanderten Israeliten, deren Spuren sich nicht weiterverfolgen lassen —, so zeigt sich, daß Möglichkeiten genug, auch in der nachexilischen Zeit noch, für die Israeliten bestanden, mit den religiösen Anschauungen der Ägypter bekannt zu werden und sich dieselben anzueignen. Trotzdem fehlen sichere Zeugnisse dafür, daß dies, soweit die eschatologischen Vorstellungen in Frage kommen, wirklich geschehen ist. Zur Erklärung dieser Erscheinung betont Bousset⁵⁾ den exklusiven Charakter der ägyptischen Religion, die auf jegliche Propaganda verzichtete, während

¹⁾ Hopfner, *Fontes hist. rel. aegypt.*, p. 495.

²⁾ *De Syria dea* § 7; Hopfner, p. 315.

³⁾ *De Is. et Os. c.* 15 f.; Hopfner, p. 227 f.

⁴⁾ Aristides *Apologeta* 12 (Zeit des Antoninus Pius); Hopfner, p. 330.

⁵⁾ *Religion des Judentums*, 552 f.

sie auf der anderen Seite von den Juden mit tiefster Verachtung betrachtet worden sei. Dem steht freilich die ägyptisch-jüdische Mischreligion in Elephantine und die erwähnte Berührung einiger Verse des Spruchbuches mit der Lehre des Amenemope entgegen; aber in beiden findet sich nichts, was auf Eschatologie Bezug hat. E. Meyer¹⁾ lehnt darum eine Einwirkung der ägyptischen Vorstellungen von Tod und Auferstehung auf andere Völker, besonders auf die Israeliten überhaupt ab, W. Bousset²⁾ will eine Einflußnahme höchstens auf dem Wege über den auf ägyptischem Boden sich entwickelnden hellenistischen Synkretismus gelten lassen, die sich aber erst im slavischen Henoch bemerkbar mache, während Baudissin³⁾ die Ansicht vertritt, in seiner Entstehung könne der atl. Auferstehungsglaube höchstens durch Vermittlung des etwa ägyptisch beeinflussten Adonisdienstes — eine Beeinflussung, die aber mit Sicherheit nicht näher zu bestimmen ist — mit dem ägyptischen in Zusammenhang stehen, dagegen sei möglich, freilich auch nicht nachzuweisen, daß die ägyptische Vorstellung vom Wiederaufleben aus dem Tode das Judentum in der weiteren Entwicklung des Auferstehungsglaubens beeinflusst habe. Aber auch für diese Vermutung findet sich im atl. Schrifttum kein greifbarer Anhaltspunkt. In Wirklichkeit sind die israelitische und die ägyptische Auferstehungshoffnung so verschieden, daß eine Entlehnung ausgeschlossen und auch eine nennenswerte Beeinflussung im höchsten Maße unwahrscheinlich ist.

Wenn wir zwischen beiden einen Vergleich anstellen wollen, werden wir zweckmäßig unterscheiden zwischen den gewöhnlichen Sterblichen und Osiris, wenn dieser Unterschied auch nur ein relativer sein kann.

1. Nach der Auffassung der ältesten Zeit führt der tote Ägypter ein Scheinleben im Grabe. Erst später wird, ohne daß die Verbindung mit dem Grabe aufgegeben wird, sein Aufenthaltort in die Unterwelt verlegt, wo er ein Dasein

1) Ursprung und Anfänge II, 175.

2) a. a. O.

3) Adonis etc., 439 f.

analog dem auf Erden vor seinem Tode hat, freilich den Verhältnissen des Totenreiches angepaßt. Nach einer anderen alten Anschauung wird wenigstens der tote König auch an den Himmel versetzt. Ein einigermaßen annehmbares Fortleben in der Unterwelt ist von der Erhaltung des Leibes abhängig. Man redet auch davon, daß der Tote das Grab zeitweise verläßt oder zu verlassen wünscht; daß aber der Körper im Grabe in dem Sinne wiederbelebt würde, daß er sich erheben und herausgehen könne, daran hat trotz aller Texte über Wiederbelebung und Gliederzusammensetzung, die doch im wesentlichen nur die Vorgänge bei der Mumifizierung oder Vorkehrungen gegen den Zerfall der Leiche widerspiegeln, in Ägypten niemand gedacht. Im Gegensatz dazu versteht man in Israel unter Auferstehung eine Wiederbelebung der Leiche, sodaß sie sich erhebt bzw. das Grab verläßt und der Tote in sein früheres Leben und in seine früheren Verhältnisse, wenigstens nach den älteren Stellen, zurückkehrt; besonders deutlich wird dies Ez. 37 und bei den Totenerweckungen des Elia und Elisa; vgl. Jes. 26, 19; Dan. 12, 2; 2 Makk. 7, 9. 14; 12, 36; 14, 44 ff. Der Auferstandene ist also kein Totengeist, er ist ein vollkommener Mensch wie vorher. Für den Ägypter ist der Tote tot, er bleibt eine Leiche; er ist allerdings zu gleicher Zeit auch irgendwie lebendig. Wie man sich beides zusammengereimt hat, wird nicht klar.

2. Die Wiederbelebung kann nach israelitischer Anschauung in letzter Linie nur Gott zustande bringen; das gilt auch an den Stellen, wo es nicht ausdrücklich noch betont wird. Bezüglich Ägyptens hören wir zwar auch, daß es Götter sind, die dem Toten den Kopf wieder aufsetzen und die Glieder zusammenfügen; aber die Wiederbelebung geschieht doch im wesentlichen auf magischem Wege: Der Mensch bringt die Wiederbelebung doch eigentlich selbst oder durch seine Angehörigen zustande dadurch, daß er für ein richtiges Begräbnis und sorgfältige Erhaltung und Ausstattung des Grabes, besonders auch mit dementsprechenden Texten und Formeln sorgt, die schon durch ihr Vorhandensein und noch mehr dadurch, daß der Tote sie auf

diese Weise zur Verfügung hat und nach Bedarf hersagen kann, sein Glück im Jenseits bewirken. Auch im Totengericht gibt anscheinend nicht das einwandfreie Leben, sondern die Kenntnis und das Hersagen der Rechtfertigungsformeln den Ausschlag.

3. Der Vergeltungsgedanke spielt in den ägyptischen Jenseitsvorstellungen eine nebensächliche Rolle, das ethische Moment tritt zurück, namentlich bei dem König, auf den sich die Jenseitshoffnungen in erster Linie und ursprünglich wohl ausschließlich beziehen, kommt es überhaupt nicht in Betracht. Es ist das Verlangen nach Erhaltung des Lebens überhaupt¹⁾, nicht die Erwartung einer gerechten Vergeltung, welches den ägyptischen Jenseitsglauben hervorgebracht und ausgestaltet hat. Auf israelitischem Boden aber ist, sobald der Auferstehungsgedanke aus dem Stadium der bildlichen Anwendung auf das Volk herausgetreten ist und auf den Einzelnen Anwendung findet, gerade die Vergeltung ein treibendes Moment Jes. 26, 14. 19; 53; Dan. 12, 2 f.; 2 Makk. Die Auferstehung ist in der Art, wie sie erfolgt, entweder selbst schon Vergeltung oder schafft die Voraussetzung und Möglichkeit dafür, daß der Fromme noch zu seinem Recht kommt und der Gottlose seine Strafe empfängt, wenn dies vor dem Tode nicht der Fall war. Der israelitische Gedanke der individuellen Auferstehung entsteht also auf einer ganz anderen Grundlage als der ägyptische, er bildet sich unter dem Gesichtspunkt der Vergeltung heraus aus dem Kampf der Frommen gegen ein nach ihrer Meinung unverdientes Schicksal²⁾.

4. In Israel denkt man bei Totenerweckung und Auferstehung, da wo dieser Gedanke zum ersten Male auftaucht, an Rückkehr zum früheren Leben auf der Erde (Totenerweckungen des Elia und Elisa, Ez. 37 und event. Hos. 6, 1 f.), erst später wird der Vorgang in die ferne Zukunft und der neue Aufenthalt ins Jenseits verlegt. Für die Ägypter kommt nur ein Weiterleben der Verklärten am

¹⁾ s. J. H e h n, ZAW 43, S. 216 f.

²⁾ Vgl. dazu Ps. und Hiob; darüber unten Näheres.

Himmel oder meist in der Unterwelt in Frage. Auf die Welt kann der Tote höchstens besuchsweise als Geist zurückkehren.

Bei der Wiederbelebung des Osiris handelt es sich um einen Mythos, dessen Inhalt nicht ohne weiteres auf jeden Menschen angewendet werden kann, wenn Osiris auch ursprünglich selbst, wie es scheint, ein Mensch war, und umgekehrt schon seit dem alten Reich jeder Tote, teils durch eine Art Metonymie, teils durch Anwendung gewisser Zeremonien, ein zweiter Osiris wird. Auch Osiris wird aber nach der recht anschaulich vorgestellten Auffindung und Wiederbelebung seines Leichnams doch nicht mehr wie bisher König auf der oberen Welt, sein Reich ist von nun ab die Unterwelt, das Totenreich. Er gehört doch selbst auch zu den Toten. Der durch seinen gewaltsamen Tod herbeigeführte Abschied von der Welt kann nicht mehr rückgängig gemacht werden.

Osiris ist zugleich Vegetationsgott, die Nilüberschwemmung und das dadurch ermöglichte Wiedererstehen der Vegetation ist sein Werk. Als Vegetationsgott hat er Ähnlichkeit mit Adonis. Baudissin¹⁾ ist der Ansicht, die Auffassung von Osiris als Vegetationsgott sei zur Zeit des Hosea oder Ezechiel schon längst zurückgetreten gewesen; die späten Darstellungen aber, die Getreide aus der Leiche des Gottes hervorsprossen lassen, seien wohl nur aus der Analogie zwischen dem Erwachen des Gottes und jenem der Pflanzen zu neuem Leben zu erklären. Man mag darüber anderer Meinung sein; jedenfalls aber lag Hosea und Ezechiel Adonis näher als Osiris, und wenn an eine Entlehnung des israelitischen Auferstehungsglaubens aus dem Kult einer Vegetationsgottheit gedacht werden müßte, worüber in VII 5 zu reden sein wird, so ist jedenfalls zunächst der kanaanäische und nicht der ägyptische Gott in Betracht zu ziehen²⁾.

¹⁾ Adonis, S. 440.

²⁾ H. Greßmann, APAW 1918 Nr. 7, S. 1—90 sucht Beziehungen herzustellen zwischen der ntl. Erzählung vom reichen Mann und dem armen Lazarus, Luc. 16, 19—31, und dem 1. Teil des

Eine ägyptische Beeinflussung des israelitischen Auferstehungsglaubens ist höchst unwahrscheinlich, sie kann, wenn wirklich vorhanden, nur unbedeutend gewesen sein und läßt sich für uns nicht mehr greifen.

4. Persischer Ursprung?

Daß die Perser zu der Zeit, wo bei den jüdischen Frommen der Auferstehungsglaube größere Bedeutung gewann, also etwa in der Makkabäerzeit, längst den Glauben an die Auferstehung der Mazdagläubigen besaßen, wurde bereits oben als im höchsten Maße wahrscheinlich bezeichnet. Gemeint ist dabei auf jüdischer Seite natürlich die Erwartung der individuellen Auferstehung, nicht die bildliche als Wiederherstellung des Volkes. Ob auch diese jünger ist als der persische Auferstehungsglaube, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, solange keine absolute Gewißheit darüber besteht, ob Zarathustra bereits um 1000 oder 900 oder aber erst um 600 oder noch später gelebt hat. In zeitlicher Hinsicht wäre jedenfalls die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Juden in ihrer Hoffnung auf eine individuelle Auferstehung vom Mazdaismus beeinflusst sind. Es ist deshalb nicht nötig anzunehmen, wie E. Meyer¹⁾ es tut, daß der Zoroastrismus eine besondere Propaganda oder Missionstätigkeit entfaltet haben müsse. Lagrange²⁾ hat dem nicht mit Unrecht entgegengehalten, daß nicht die

ägyptischen Märchens von Setme Chamais, welches von der Hadesfahrt des Königssohnes Si-Osiris handelt (in der jetzigen Fassung aus der hellenistischen Zeit stammend). Aber von einer wirklich erfolgenden Auferstehung ist weder in der ägyptischen noch in der ntl. Erzählung die Rede, sondern nur vom Weiterleben im Jenseits. Im N. T. wird ja die auch nur vorübergehende Rückkehr des Lazarus auf die Welt ausdrücklich als untunlich abgelehnt. Greßmann meint, es ließen sich in dem Gleichnis Bestandteile von vier Religionen unterscheiden. Aber es ist zum mindesten ungenau und mißverständlich, wenn er dabei aus der ägyptischen Religion die Idee der Auferstehung unmittelbar nach dem Tode stammen läßt. Eine solche gibt es dort nicht. Vgl. jetzt noch H. Windisch, Niew Theol. Tijdschr. 1925, 343—60 (mir nicht zugänglich).

¹⁾ Geschichte des Altertums III, S. 128 f.

²⁾ RB 1904, S. 201.

Verehrung des Ahura-Mazda, sondern die Kulte seiner persischen Nebenbuhler Anahita, Mithra und Vertragna außerhalb Persiens die weiteste Verbreitung fanden. Die aramäischen Inschriften aus Kappadokien¹⁾ aber, die als Stütze für die Ansicht E. Meyers dienen könnten, gehören erst dem 2. Jahrhundert an und beweisen das Vorhandensein des Mazdaismus in dieser Gegend darum auch erst für diese Zeit.

Aber die Israeliten kamen ja in Babylonien mit den Persern in Berührung und waren auch nach ihrer Rückkehr aus dem Exil deren Untertanen. Infolge des nationalen Zusammenbruchs waren gerade die Jahwetreuen in die größte seelische Not geraten. Namentlich das Problem der Vergeltung, das ja schon zu Jeremias Zeiten die Gemüter stark bewegte, mochte ihnen große Schwierigkeiten bereiten; die Erfahrung widersprach augenscheinlich der Theorie von der irdischen Vergeltung. Durch das Leben unter den Fremden im Exil, denen es trotz ihrer Gottlosigkeit doch augenscheinlich viel besser ging als dem gewissenhaftesten Jahwegläubigen, wurden diese Schwierigkeiten nicht geringer und es wäre begreiflich, daß wenigstens diejenigen unter den Israeliten, die auch nach der persischen Eroberung etwa bis auf Esras und Nehemias Zeiten in Babylonien zurückblieben, Interesse für die persische Lehre von der Auferstehung und jenseitigen Vergeltung gezeigt hätten. Unbekannt sind ihnen die persischen Anschauungen in diesem Punkte kaum geblieben; man verhielt sich ja den toleranten Persern gegenüber auch nicht mehr so exklusiv wie anfangs wenigstens gegen die babylonischen Herren, sonst hätten unmöglich Leute wie Nehemia in den persischen Hofdienst treten können. Ein handgreifliches Beispiel persischen Einflusses haben wir in dem Namen des Dämons Asmodi Tob. 3, 8, welcher nichts anderes ist als das persische Aeshma Daêva²⁾.

¹⁾ M. Lidzbarski, *Ephemeris* I 59—89; dazu Lagrange, *RB* 1904, S. 201 f.

²⁾ Vgl. Sellin, *NKZ* 1919, S. 234.

Es ist zu prüfen, ob die Möglichkeit einer persischen Beeinflussung des israelitischen Auferstehungsglaubens zur Tatsächlichkeit geworden ist. Hier gehen die Meinungen der Gelehrten stark auseinander. Während E. Böklen¹⁾ darauf verzichtet, die Abhängigkeitsfrage aufzuwerfen und nur, allerdings hauptsächlich bloß unter Berücksichtigung des nachatl. Materials, verwandten Erscheinungen nachzugehen will, wobei er eine beträchtliche Anzahl von Berührungspunkten findet, läßt W. Bousset²⁾ das Tor für den persischen Einfluß weit offen stehen ähnlich wie A. Bertholet³⁾, der solchen schon Dan. 12,2 f. feststellen will, wenn er auch sonst in erster Linie die spätere persische und jüdische Literatur in Vergleich setzt. Auch E. Meyer⁴⁾ betont, im Schlußkapitel von Daniel sei zum ersten Male zu beobachten, wie an die Stelle der prophetisch-jüdischen die parsische Eschatologie trete. Die Ausbildung des Teufelsglaubens und der Eschatologie überhaupt, die Auferstehungsidee inbegriffen, ist nach ihm auf den Parsismus zurückzuführen. Andere zeigen sich in dieser Frage wesentlich zurückhaltender und lehnen nicht bloß eine Herübernahme des Auferstehungsglaubens aus dem Parsismus überhaupt ab, sondern beschränken auch dessen Einfluß auf die weitere Ausbildung, soweit sie ihn anerkennen, auf unbedeutende Nebensächlichkeiten, so namentlich die älteren wie A. Kohut⁵⁾, E. Spieß⁶⁾, P. Gröbler⁷⁾, F. Schwally⁸⁾. Gegen persischen Ursprung und höch-

¹⁾ Die Verwandtschaft der jüd.-christl. mit der pars. Eschatologie, 1902. ²⁾ Rel. d. Judentums, z. B. S. 586 f.

³⁾ Die isr. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 54; F. C. Andreas-Festschr. 1916, S. 51—62; American Journal of Theology XX 1 ff.; das Glänzen der auferstandenen Gerechten bringt er z. B. in Zusammenhang mit dem Feuer als Element des Ahura-Mazda.

⁴⁾ Ursprung und Anfänge II, S. 107 ff., hier bes. S. 179; anders noch ders. in Entstehung des Judentums, 1906, S. 239, A. 1.

⁵⁾ Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen? ZDMG 21 (1867), S. 552—591, hier S. 554.

⁶⁾ Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1877, S. 449.

⁷⁾ Theol. Stud. u. Krit., 1879, S. 657¹.

⁸⁾ Das Leben nach dem Tode, 149—51.

stens für persische Beeinflussung der Weiterentwicklung treten ferner ein Stave S. 173—176, N. Söderblom S. 320 ff., F. Roux S. 143 ff., A. Causse S. 37f., E. Albert¹⁾, E. Sellin S. 288, J. Scheftelowitz²⁾; auch Baudissin S. 418 ff. will den Einfluß auf ein geringes Maß reduziert wissen und ist der Ansicht, die Form des atl. Auferstehungsgedankens und auch der Gedanke selbst sei nicht aus der bekannten persischen Vorstellungsreihe entlehnt. Lagrange³⁾ endlich meint nach dem Vorgange Darmesteters sogar, die Perser seien in ihren religiösen Anschauungen mehr von den Semiten beeinflusst als die Semiten von den Persern. Zuletzt hat sich noch J. A. Maynard⁴⁾ zu der Frage dahin geäußert, man könne sich nicht vorstellen, daß Israel sich selbst Mühe gab, Nationen (wie die Perser) zu kopieren, die nicht auf seinem Niveau standen.

Um das Verhältnis des persischen zum jüdischen Auferstehungsglauben möglichst allseitig erfassen zu können, soll hier nicht nur das zum Vergleich herangezogen werden, was an der persischen Lehre mit Sicherheit als alt bezeugt ist, sondern es sollen auch die Momente berücksichtigt werden, bei denen einige Wahrscheinlichkeit besteht, daß sie älter oder wenigstens so alt sind als die entsprechenden jüdischen Anschauungen, ohne daß damit die Frage nach ihrem Alter absolut entschieden werden sollte.

Einen Hauptbeweis für fremden Ursprung oder wenigstens fremden Einfluß sieht man gewöhnlich darin, daß im Judentum die Idee einer allgemeinen und die einer teilweisen Auferstehung nebeneinander bestehen soll. Der Widerspruch sei am besten so zu erklären, daß

¹⁾ E. Albert zieht in seiner mehrfach erwähnten Arbeit allerdings weder das israelitische noch das persische Material vollständig heran.

²⁾ Die altpersische Religion und das Judentum, S. 197; die übrigen, vorstehend genannten Autoren nach ihren in der Einleitung aufgeführten Abhandlungen.

³⁾ RB 1904, S. 203 ff.

⁴⁾ Judaism and Mazdayasna JBL 44 (1925), S. 163—170.

die partielle Auferstehung aus jüdischen Prämissen entstanden, während die allgemeine auf persische Parallelen zurückzuführen sei¹⁾). Dazu ist vor allem zu bemerken, daß man in der apokalyptischen Literatur und namentlich in den Apokryphen bzw. Pseudepigraphen — solche kommen ja in erster Linie hierbei in Betracht — keine strenge Systematik und präzise Terminologie suchen darf. Die Gedanken stehen da oft unvermittelt nebeneinander und es wäre verkehrt, leichthin Widersprüche konstruieren zu wollen, wo nur eine wenig genaue Ausdrucksweise vorliegt. So erscheint auch der Widerspruch zwischen allgemeiner und partieller Auferstehung, soweit das A. T. in Frage kommt, doch nur als ein relativer. Mit klaren Worten ist das Wiedererstehen aller, der Guten und Bösen, im A. T. nirgends, auch nicht in 2 Makk., gelehrt. Das geschieht erst in Ap. Bar. und 4 Esra. Hätten die Juden diesen Glauben von den Persern übernommen, so wäre zu erwarten, daß die Allgemeinheit schon von vornherein, also bereits im A. T., schärfer betont wäre. Jedenfalls wäre kaum aus einer allgemeinen Auferstehung bei den Persern eine auf wenige Gerechte und Abtrünnige oder gar nur auf wenige besonders Fromme beschränkte bei den Juden geworden, vgl. Jes. 26, 14. 19; Dan. 12, 2 f. Tatsächlich aber wird im Judentum die Auferstehung noch zur Zeit Christi nicht nur von weiten Kreisen, wie den Sadduzäern²⁾ überhaupt abgelehnt, sondern auch von jenen, die sie annehmen wie die Pharisäer, auf die Gerechten beschränkt³⁾). Also auch in dieser Zeit war die Angleichung an die persische Form der Lehre noch nicht vollzogen. Man empfand dazu offenbar kein Bedürfnis, weil man sich von ihr von Anfang an unabhängig wußte und von anderen Gesichtspunkten ausging. Es muß dabei betont werden, daß der Auferstehungsglaube

¹⁾ So z. B. Bertholet, *Andreas-Festschr.* S. 54 f. B. will aber auch persischen Einfluß schon auf die Entstehung des partiellen Auferstehungsglaubens nicht ganz ausgeschlossen wissen. S. ferner Bousset, *Religion des Judentums*, 581 ff.

²⁾ Mt. 22, 23; Mc. 12, 18; Luc. 20, 27; Apgesch. 23, 8.

³⁾ Jos. Antiqu. 18, 1, 3; Bell. jud. II 8, 14.

Auch auf den Unterschied bezüglich der Person des Totenerweckers soll kein allzu großer Nachdruck gelegt werden. Im letzten Grunde ist die Totenerweckung doch auf göttliche Wirksamkeit zurückzuführen, im Judentum auf unmittelbare, im Parsismus auf mittelbare. Hier obliegt dieses Amt dem „Heiland“ Saoshyant, während es im A. T. und auch nach Hen. 51, 1—3 Gott selbst übt und dem Messias nur das Gericht über die Auferstandenen zukommt z. B. Hen. 41, 9; 62, 2 ff.; vgl. Mt. 25, 31 ff.; Apgesch. 17, 31. Totenerwecker wird der Messias auf jüdischem Boden erst in später nachchristlicher Zeit und vermutlich unter christlichem Einfluß¹⁾. Da aber die Messiasidee in Israel uralt²⁾ und bodenständig ist, wäre es auffallend, wenn man die Idee der Totenerweckung dem Parsismus entnommen, sie aber nicht mit dem Messias in ähnlichen Zusammenhang wie dort gebracht hätte³⁾.

Wichtiger als dies scheint mir aber ein anderer Punkt zu sein, nämlich das Verhältnis von Seele und Leib sowie deren beiderseitiger Aufenthalt in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung. Wenn natürlich auch nach atl. Auffassung der Leib dem Grabe anheimfällt, die Seele in der Scheol ihre Stätte findet, so hat man doch zwischen beiden keine reinliche Scheidung durchgeführt; der Tote führt in der Scheol eigentlich ein Dasein, das die weitere Verbindung von Seele und Leib, wenn auch in schattenhafter Weise voraussetzt. Ferner nimmt die Scheol die Menschen unterschiedslos auf, gute und böse, Israeliten und Nichtisraeliten Jes. 14; Hi. 30, 23. Alle werden sie zu Schatten, ein nennenswerter Unterschied in dem Lese der einzelnen, so verschieden ihr Leben gewesen ist, besteht dort nicht, nicht einmal die Frommen können dort Gott

¹⁾ Albert, S. 59; F. Weber, Jüd. Theologie², S. 368.

²⁾ Vgl. B. Dürr, Isr.-jüd. Heilandserwartung, S. 38 ff.

³⁾ Die Ansicht, daß der Saoshyant bei der Erweckung der Toten von 15 männlichen und 15 weiblichen Gehilfen unterstützt wird, findet sich erst in Bundahish 30, 17; daß auch nach Succa 52 a (vgl. Andreas-Festschr. S. 52) 15 Gesalbte dieses Geschäft besorgen, ist daher für unsere Frage ohne Bedeutung.

preisen oder sonst mit ihm in Beziehung treten Ps. 88, 13. Wir müssen annehmen, daß dies auch das Los der Verstorbenen zwischen Tod und Auferstehung ist, wenn wir auch an den Stellen, wo im A. T. von Auferstehung die Rede ist, darüber nichts bestimmtes erfahren; wir hören vielmehr nur, daß sie im Staub der Erde¹⁾ ruhen bzw. schlafen und ihr Auferstehen infolgedessen ein Erwachen ist Jes. 26, 19; Dan. 12, 2. Erst das Buch Henoch (c. 22; 39, 4) läßt die Vergeltung bereits in der Scheol schon vor der Auferstehung beginnen, indem es in dem Los der Gerechten und Sünder einen Unterschied macht. Im Parsismus tritt die Scheidung sowohl von Seele und Leib wie die von Guten und Bösen alsbald nach dem Tode ein. Die Vergeltung beginnt für den Mazdagläubigen sofort nach der Entscheidung an der Cinvat-Brücke, die unmittelbar auf den Tod des einzelnen folgt, die allgemeine Auferstehung am Ende wäre für die Vergeltung nicht unbedingt notwendig, sie ist mehr nur ein Ausschnitt aus dem Drama der großen Welterneuerung mit der Vernichtung alles Bösen. Ferner vollzieht sich nach persischer Anschauung beim Tode eine absolute Trennung von Seele und Leib. Die Leiche wird, wenn vielleicht in der älteren Zeit auch noch nicht durchweg, den aassessenden Tieren überlassen und geht also in ihrer Zusammensetzung verloren, sodaß für die Auferstehung eine Art Neuschaffung nötig ist. Die Seele allein tritt die Wanderung ins Jenseits an, um dort vorläufig allein ein glückliches oder unglückliches Los zu genießen. Von Staub und Schlaf ist nicht die Rede. Die atl. Scheol bedeutet also für ihre Bewohner doch etwas anderes, als den Mazdagläubigen in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung erwartet.

Andere „Parallelen“ wie der Tau als Wiederbelebungs-mittel Jes. 26, 19 gegenüber dem Haoma („Todwehrer“) und dem Fett des Rindes Hadhayaos als Unsterblichkeits-

¹⁾ Der Tod bedeutet im A. T. die Rückkehr des Menschen zum Staub, Gen. 3, 19; Hi. 21, 26; 34, 14 f.; Koh. 12, 7; vgl. Hi. 10, 9; Ps. 22, 16; dasselbe gilt von den Tieren Ps. 104, 29. Der Tod ein Schlaf auch Jer. 51, 39, 57; Hi. 14, 12; vgl. Ps. 17, 15; ferner Hen. 91, 10; 100, 5; 4 Esra. 7, 32; Mt. 11, 5 etc.; vgl. auch ZNW I 306f.

speise (Yasna 9—11; Bund. 30, 25) oder der Jubel der Auferstandenen Jes. 26, 19; Yasna 48, 1; Bund. 30, 23) können als Zeichen persischen Einflusses im Ernste doch wohl nicht in Frage kommen. Denn Tau und Fett bezw. ein berauschender Trank sind doch zu unterschiedliche Dinge; zudem wird die persische Unsterblichkeitsspeise erst nach der Auferstehung genossen, der Tau, hat man gemeint, soll diese bewirken. Es wurde bereits bemerkt, daß es sich beim Tau allem Anschein nach nur um ein Bild für die Wirksamkeit Jahwes handelt. Daß die Auferstandenen sich freuen, ist so natürlich, daß dies die Juden nicht erst von den Persern gelernt zu haben brauchen. Übrigens besagt Yasna 48, 1 nach Bartholomäus Übersetzung etwas anderes, während die Bundahishstelle zu jung ist, um als Vorlage in Betracht zu kommen.

Desgleichen erscheint es mehr als fraglich, ob die apokalyptische Bildersprache Maleachis wirklich von mazdayasnischer Eschatologie beeinflußt ist.¹⁾ Zunächst kann von Apokatastasis im persischen Sinne bei Maleachi überhaupt nicht die Rede sein, die Vorstellung ist ja auch im Parsismus erst in späterer Zeit zur vollen Ausbildung gelangt. Die Vorstellung von dem Boten (mal'ak), den Jahwe sendet, damit er vor ihm den Weg bereite, scheint mir in Anlehnung an Ex. 33, 2 entstanden zu sein, wo Jahwe verspricht, den Mal'ak als Führer vor dem ausziehenden Israel herzusenden. Wie Mal. 3, 23, wiewohl Zusatz, zeigt, hat man unter dem Vorläufer doch sehr bald Elias und nicht den Messias, der allein dem Saoshyant entsprechen würde, verstanden. Eine gewisse Ähnlichkeit des Gedankens mag vorliegen, aber die Art, wie man sich denselben verwirklicht dachte, ist doch eine ganz verschiedene. Noch weniger ist es angängig, Wendungen wie „der Gerichtstag kommt brennend wie ein Ofen“ 3, 19 oder „der Herr ist wie das Feuer des Schmelzers, wie die Lauge von Wäschern er wird die Leviten reinigen und sie läutern wie Gold und Silber, daß sie Jahwe in Gerechtigkeit Opfer bringen“

¹⁾ So z. B. Stave, S. 177 f.

3, 2f. aus der persischen Feuerprobe am Ende erklären zu wollen, da bei Maleachi die Läuterung doch zu einem anderen Zwecke erfolgt als bei der persischen Apokatastasis und es sich bei ihm überhaupt nur um ein anschauliches, im übrigen aber naheliegendes Bild handelt.

Überzeugende positive Beweise für die Abhängigkeit des atl. Auferstehungsglaubens vom persischen lassen sich nicht beibringen. Jedwede Möglichkeit persischer Beeinflussung in seiner Entwicklung und Ausbildung ist damit natürlich nicht absolut ausgeschlossen und soll keineswegs kategorisch in Abrede gestellt werden. Stellt man sich aber auf den ohne Zweifel richtigen Standpunkt, daß jede Religion zunächst möglichst aus sich selbst erklärt werden muß, daß die Wurzeln der einzelnen religiösen Vorstellungen zunächst auf heimatlichem Boden gesucht werden müssen, so wird man dem persischen Einschlag des israelitisch-jüdischen Auferstehungsglaubens keine wesentliche Bedeutung beimessen, wenn man einen solchen überhaupt annehmen will. Das gilt, soweit das A. T. in Frage kommt; in der apokryphen Literatur, von der in einem späteren Abschnitt zu reden sein wird, ist es nicht viel anders. Dort werden dann zum Teil christliche Einflüsse zu berücksichtigen sein sowie das Bestreben, alte einfache Ideen breit auszumalen und ins Sinnliche und Materielle zu übertragen.

5. Kanaanäischer Ursprung?

Kommt die persische Religion nur zum Vergleich mit der späteren israelitischen Hoffnung auf eine individuelle Auferstehung in Betracht, so sucht man die Erklärung für die ältere Anschauung, nach der die Wiederherstellung des Volkes unter dem Bilde der Auferstehung erscheint, in der kanaanäischen Religion. Dafür hat sich vor allem Baudissin eingesetzt und Sellin hat sich ihm im wesentlichen angeschlossen. Baudissin wollte zeigen, daß die Form des atl. Auferstehungsgedankens der phönizischen (=kanaanäischen) Anschauung von dem auferstehenden Vegetationsgott entspricht, die ihrerseits selbst wieder

babylonisch beeinflußt sei¹⁾). Nach seiner Ansicht konnte der Auferstehungsgedanke, wo immer er aufkam, nur entstanden sein als eine Übertragung aus dem Naturleben. Auch bei den Israeliten scheine aus der Beobachtung, daß die Vegetation in den alten Formen jährlich neu werde, der Gedanke an eine Erneuerung des erstorbenen Menschenlebens in den alten körperlichen Formen entsprungen zu sein. Die Naturreligion sah in der Vegetation das Sterben und Wiederaufleben eines individuellen Wesens, eines Gottes, den die kanaänäische Religion Adonis nannte²⁾. Die Vertreter der atl. Religion hätten sich nun vermutlich nicht aus ihrer eigenen Anschauung von der Pflanze heraus die Vorstellung der Auferstehung gebildet, sondern dieselbe von auswärts oder aus dem althebräischen (also nichtjehowistischen) Volksglauben übernommen, wo freilich zur Zeit der Übernahme nicht mehr die primitive Form des Glaubens an das Wiederaufleben einer einzelnen Pflanze als eines göttlichen Wesens, sondern die entwickeltere Gestalt des Glaubens an eine Auferstehung der Vegetation überhaupt vorauszusetzen sei³⁾, sodaß wir also den atl. Auferstehungsgedanken teils auf althebräische, teils auf phönizisch-kanaänäische Vorstellungen, die unter sich kaum als sehr verschieden anzunehmen wären, zurückzuführen hätten. Eine Ahnung des Zusammenhangs zwischen Auferstehungsglaube und Pflanzenwelt will Baudissin noch Jes. 26, 19 in in dem Bild von Tau und der die Schatten wiedergebärenden Erde finden⁴⁾. Auch nach Sellin⁵⁾ liegt der Ursprung des israelitischen Auferstehungsglaubens formell in der kanaänäischen Religion. In Israel sei diese Anschauung von einem auferstehenden Vegetationsgott zwar zunächst schroff abgelehnt, später aber umgestaltet und mit neuem Geist und Inhalt erfüllt worden. Zuletzt sei die Auferstehung der Vegetation nur mehr Bild, Farbe, Gleichnis für die Auferstehung der Gerechten.

1) Adonis etc., S. 446; vgl. 378 ff.

2) S. 431 f. 3) S. 438 f. 4) S. 432.

5) NKZ 1919, S. 265.

Der Vergleich des Menschenschicksals mit der Vegetation in ihrem Werden und Vergehen liegt natürlich nahe, nicht nur für den primitiven Menschen. Es gibt dafür keinen natürlicheren und passenderen Vergleich, und wenn man einen solchen sucht, wird man wohl immer und überall in gleicher Weise auf das Naturleben stoßen. Auch Paulus greift noch nach dem Bilde von der sprossenden Saat, um die Art und Weise der Wiederbelebung und das Wesen des Auferstehungsleibes klar zu machen (1 Kor. 15, 36 ff.) ¹⁾. Es ist leicht begreiflich, daß der primitive Mensch auf der Stufe der Naturreligion in dem jährlich sich wiederholenden wundervollen Vorgang der Erneuerung des Naturlebens etwas Göttliches erblickt, das er sich personifiziert denkt. Es wäre auch möglich, daß er von da aus weiter auf den Gedanken kommt, ob nicht auch für ihn selbst ähnlich wie für die erstorbene Vegetation ein Wiedererstehen zu erhoffen sei. Dieser letztere Gedanke läßt sich aber für die „alt-hebräische“, phönizische und kanaanäische Religion nicht nachweisen, auch für die babylonische wenigstens nicht in dieser Form. Es ist schon auffallend, daß bei den beiderseitigen Vegetationsgöttern in dieser frühen Zeit sehr stark ihr Sterben, kaum aber ihr Wiedererstehen betont wird. Ebensogut ist es auch möglich, daß man, nachdem der Glaube an eine Auferstehung der Menschheit auf anderem Wege bereits feststand, zu deren Erklärung sich des Bildes von dem Erwachen der Vegetation bediente, wie das Beispiel des Paulus zeigt. Das mag auch in gewissem Maße bei den führenden Geistern in der atl. Religion der Fall sein. Aber es ist auf der anderen Seite auch durchaus wahrscheinlich, daß ihnen von Anfang an, auch ohne den Umweg über die Vorstellung von sterbenden und auferstehenden Gottheiten, die Analogie von Menschenschicksal und Vegetation mitbestimmend für ihre Auferstehungsidee zum Bewußtsein gekommen ist, wenn diese damit auch keineswegs vollständig erklärt sein soll. Wie eine solche Idee im Innern des religiösen Genius entsteht, wird ja völlig

¹⁾ Die Menschengerbeine unter dem Bild der Vegetation auch Jes. 66, 13; Hi. 14, 7 ff.; Sir. 46, 12; 49, 10.

nicht zu ergründen sein. Zum religiösen Genius gehört eben das Geheimnisvolle. Wenn aber auch zu beweisen wäre, daß Männer wie die Propheten die Vorstellungen anderer Religionen von der Auferstehung gekannt, sie übernommen und in ihrem Sinne umgebildet hätten, um sie mit der Jahwereligion in Einklang zu bringen, so würde das ihrer Größe an sich gar keinen Eintrag tun. Es kommt nur darauf an, was sie daraus machten, und dies ist jedenfalls etwas, was von der kanaanäischen Anschauung und jener der anderen hier in Betracht kommenden Religionen grundverschieden ist.

In Abschnitt IV wurde bereits bemerkt, daß für die Zeit des Hosea und Ezechiel Auferstehungsgedanken im Kult der Israel benachbarten Völker äußerst schwach bezeugt sind und jedenfalls hinter den Trauerbräuchen vollständig zurücktreten. Das Auferstehungsfest des Melkart in Tyrus schon zur Zeit Salomos ist bei der Unklarheit der einzigen Belegstelle bei Josephus sehr zweifelhafter Natur. Ein Auferstehungsfest für Adonis auf syrischem Boden wird zuerst bei Lukian erwähnt, früher hören wir nur von einer Adonis- bzw. Tamuzklage. Daß sich aus Hos. 6, 1 f., auch aus 6, 3 f. ein bestimmtes Verhältnis zum Adonisdienst nicht ersehen läßt, wurde gleichfalls schon dargelegt¹⁾. Das Dionysosfest in Jerusalem in der Makkabäerzeit endlich ist von den Fremden zwangsweise eingeführt in einer Zeit, wo der Auferstehungsgedanke bei den Frommen nicht mehr neu war; gerade von ihnen aber wurde es abgelehnt. Wenn auch der Mangel einer sicheren Überlieferung einer Sache noch nicht das Fehlen der Sache selbst bedeutet, so wird man doch annehmen dürfen, daß allzuvielen Anknüpfungspunkte auf kanaanäischem Boden für die Vertreter der atl. Auferstehungsidee nicht gegeben waren.

Die Wiederbelebung der Toten, zumal wo darunter die Wiederherstellung des gedemütigten Volkes verstanden wird, ist ein Teil der helfenden und heilenden Tätigkeit Jahwes²⁾.

¹⁾ s. Abschnitt VI 3 a (S. 138 ff.).

²⁾ Vgl. Hos. 6, 1 f. und die Stellen, wo Totenerweckung = Krankenheilung oben S. 133 ff.

Heilen und erlösen aber, meint Baudissin¹⁾, sei ein Zug, der dem Wesen Jahwes ursprünglich fremd war und erst zur Zeit der Einwanderung der Israeliten in Kanaan und ihrer Verschmelzung mit der Landesbevölkerung in dasselbe aufgenommen wurde wahrscheinlich in Anlehnung an Heilgötter wie Esmun-Asklepios. Aber abgesehen davon, daß wir über Esmun und die übrigen Heilgötter in dieser frühen Zeit so gut wie nichts wissen, hat Jahwe, wie oben²⁾ bereits betont wurde, schon als Gott des Auszuges freundliche Züge und ist nicht lediglich verzehrender Gewitter- und Feuergott. Freilich mußte man sich mit den Göttern der Landeseinwohner und deren Kult auseinandersetzen und das Volk, wie später noch manche Könige, von Salomo, der seinen Frauen Heiligtümer fremder Gottheiten errichtete 1 Kö. 11, 5. 7. 33; 2 Kö. 22, 13, bis auf Manasse, war stets geneigt, sich diesem anzupassen. Die Propheten, die doch in erster Linie die Auferstehungsidee vertreten, bezeichnen das als Abfall. Sie bekämpfen ihn am wirkungsvollsten in der Weise, daß sie sagen, alles, was eure Baale sind und können, das ist und kann in viel höherem Maße der alleinige Jahwe. Da die Baale als die Spender alles Segens gelten, sieht sich gerade Hosea veranlaßt, auch die Liebe und gnadenvolle Hilfe Jahwes besonders zu betonen Hos. 2, 10. 23 gegenüber V. 7. Er hebt also praktischer Weise den Zug heraus, der ihm gerade von Wichtigkeit ist, gänzlich neu ist er deswegen nicht. Er wird nur in der Zeit der drohenden Krisis von besonderer Bedeutung.

Ein ganz bedeutsamer Unterschied zwischen kanaanäischer und israelitischer Auferstehungsidee aber liegt in der sittlichen Begründung, die ihr im A. T. gegeben wird. Die innere Umwandlung und Umkehr des Volkes ist schon nach Hos. 5, 14—6, 2 die unerläßliche Voraussetzung für seine Heilung und „Wiederbelebung“ durch Jahwe. Und wie das Exil eine Strafe für Untreue und Abfall ist, so ist sein Zweck zugleich die Läuterung des Volkes. Erst unter der Voraussetzung, daß diese eingetreten ist, ist die Wieder-

¹⁾ Adonis etc., S. 384 ff.; 513 f.

²⁾ S. 137.

belebung, d. i. die Befreiung aus dem Exil und Wiederaufrichtung der nationalen Existenz zu erwarten (Ez. 37). Die individuelle Auferstehung dient überhaupt vornehmlich der Vergeltung und bringt eine Differenzierung von Frommen und Gottlosen. Der kanaanäischen ebenso wie den übrigen semitischen Religionen ist diese ethische Seite der Auferstehungshoffnung fremd. Für sie ist das Wiedererstehen ein naturhafter Vorgang; die Verbindung der sterbenden und auferstehenden Gottheiten mit der Natur bleibt eben in gewissem Grade immer bestehen, und auch wo der reine Naturdienst in ihrem Kult schon überwunden ist, ist ein rechter Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Frömmigkeit bei ihren Verehrern nicht eingetreten¹⁾. Jenseitsmystik in der phönizischen Adonisverehrung in dem Sinne, daß der Adonisgläubige die Gewißheit hatte, mit seinem Gotte aufzuerstehen, läßt sich nicht nachweisen²⁾. Die Stelle Hos. 6,1 f. ist dafür nicht heranzuziehen, da gar nicht feststeht, ob sie mit Adonisverehrung etwas zu tun hat. Andere Nachrichten, die dies einigermaßen wahrscheinlich machen könnten, gibt es bis jetzt nicht.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß mit der Möglichkeit einer kanaanäischen Anregung und Beeinflussung des israelitischen Auferstehungsglaubens an sich gerechnet werden muß. Die Notwendigkeit, sich mit der Religion der eingesessenen Bevölkerung, die ja zum großen Teil unter ihnen wohnen blieb, auseinanderzusetzen, schob auch für die Israeliten Anschauungen und Gedanken in den Vordergrund, denen man ohne diesen Anstoß vielleicht keine oder wenig Beachtung geschenkt hätte. Bei einer derartigen Auseinandersetzung bringt es das praktische Bedürfnis mit sich, daß bald dieser, bald jener Gesichtspunkt mehr betont wird³⁾. Das Alte Testament ist dementsprechend kein abgerundetes systematisches Lehrbuch, es will auch

¹⁾ Leopoldt, S. 64 ff., bes. S. 71.

²⁾ Leopoldt, S. 38, hat dies vermutet.

³⁾ Auch das christliche Dogma ist vielfach erst im Kampf gegen die verschiedenen Irrlehren näher präzisiert und klar herausgestellt worden.

kein lückenloses fertiges System liefern, sondern spiegelt auch in seinem lehrhaften Inhalt in weitem Maße die Zeitereignisse wider. Die größten Vertreter der atl. Religion, die Propheten, knüpfen in ihren Reden mit Vorliebe an die jeweiligen Zeitereignisse an, welche das Volk bewegen, beurteilen sie von ihrem für sie schlechthin allein gültigen religiösen Standpunkt aus und betonen die religiösen Folgerungen und Wahrheiten, die dabei im Auge zu behalten sind. Es ist nur natürlich, daß sie dabei auch im Volke umgehende, vielleicht aus der Fremde ihm suggerierte Anschauungen und Reden aufgreifen, sie erklären, verwerfen, ihnen einen anderen Sinn geben oder sie durch andere zu verdrängen suchen. So wäre es auch möglich, daß sie die dem Volke etwa von den Kanaanäern oder anderen Fremden her bekannte Auferstehungsidee aufgenommen und zu etwas neuem umgeformt hätten, indem sie diese ihres naturhaften Charakters entkleideten und mit Jahwe als der alles wirkenden Kraft in Verbindung brachten¹⁾. Ob es wirklich der Fall ist, läßt sich nicht entscheiden. Aber auch so ist der Auferstehungsgedanke in der Art, wie er im A. T. erscheint, doch etwas Neues. So wie ihn z. B. Ezechiel auffaßt, findet er sich in dieser frühen Zeit sonst nirgends. Ein neues Haus ist neu auch dann, wenn man zum Fundament Steine aus einem älteren, ganz andersartigen Bau verwendet hat.

Alles in allem scheint jedoch der fremde Einfluß auf die Entstehung der atl. Auferstehungshoffnung nur minimal gewesen zu sein. Zu erweisen ist fremder Ursprung nicht, weder für die alte Ansicht von der Auferstehung als Bild für die nationale Wiederherstellung noch für die spätere von der Auferstehung der Einzelnen. Aus welchen Wurzeln auf israelitischem Boden die letztere mit oder ohne Bezugnahme auf die erstere sich entwickelt hat, wird im nächsten Abschnitt zu zeigen sein. Es heißt doch die Größe und Selbständigkeit der führenden Geister in Israel, wie sie die Propheten ohne Zweifel waren, unterschätzen,

¹⁾ In ähnlicher Weise hat ja auch das Christentum heidnische Anschauungen, Feste und Gebräuche in seinem Sinne umgebildet.

wenn man meint, den von ihnen vertretenen Auferstehungsgedanken überhaupt nur aus fremder Entlehnung erklären zu können. Die Form des Gedankens, die Zeit, in welcher er hervortritt, und das Maß, in dem er betont wird, mag von äußeren Einflüssen mitbestimmt sein. Der Gedanke selbst ist doch wohl wesentlich israelitischer Besitz, dazu bestimmt, die Hoffnung des Volkes bezw. der Gerechten in Leid und Prüfung zu wecken und ihr einen festen religiösen Halt zu geben.

Die orientalischen und hellenistischen Mysterienkulte stehen, soweit wir einigermaßen Sicheres darüber wissen, dem A. T. schon ihrer örtlichen Ausbreitung nach nicht besonders nahe und haben überdies ihre größte Blüte allem Anschein nach erst zu einer Zeit erlebt, wo der Auferstehungsgedanke in Israel längst nicht mehr fremd war, sodaß nicht anzunehmen ist, er habe von dieser Seite wesentliche Anregung oder Förderung erfahren.

VIII. Die innerisraelitischen Wurzeln des Glaubens an eine individuelle Auferstehung.

1. Ahnen- und Totenkult.

Wenn wir den Wurzeln des Auferstehungsglaubens auf israelitischem Boden selbst nachgehen, so könnte man daran denken, einen Zusammenhang mit etwaigem Ahnen- oder Totenkult herzustellen. Das führt aber nicht zum Ziel; denn einen solchen Kult gab es im Jahwismus nicht und auch außerhalb desselben ist er auf israelitischem Boden nicht nachzuweisen. Man hat zwar auch noch in prophetischer Zeit in Israel die Totengeister befragt 1 Sa. 28, 7 ff.; Jes. 8, 19; 29, 4, aber dabei handelt es sich nicht um Ahnen- oder Totenkult, wie man ihn sonst versteht, sondern um eine besondere Form der im semitischen Orient so beliebten Mantik, die noch dazu in der Jahwereligion streng verpönt war 1 Sa. 28, 2. 9. Sie galt als Ausfluß heidnischen Wesens, das gerade von den Kreisen naturgemäß am schärfsten bekämpft wurde, die nach unserer Kenntnis zuerst und be-

sonders den Gedanken vertraten, es sei eine Wiedererweckung der Toten durch das Eingreifen Jahwes zu erwarten. Der Auferstehungsgedanke hat damit nichts zu tun und Ezechiel, der Verfasser der Jesaja- und Danielapokalypse oder auch schon Hosea hätten ihn gewiß nicht aufgenommen, wenn sie hätten fürchten müssen, damit heidnische Vorstellungen und Bräuche zu fördern oder zu legitimieren. Nicht nur in dem Sinne J. Lippert¹⁾, daß man die Vorfahren als göttliche Wesen betrachtete, ihnen opferte und sie entsprechend verehrte, sodaß also die Gottheit in letzter Linie der Urahn ist, ist der Ahnenkult dem A. T. unbekannt, auch von einem „Komplex halbverstandener Riten“, zu welchem dieser Kult, ehemals ein „Gottesdienst neben demjenigen Jahwes“, in der prophetischen Zeit herabgesunken wäre²⁾, kann im Ernste nicht die Rede sein. Die im A. T. noch bezeugten Trauer- und Totengebräuche sind dafür kein Beweis. Die Lev. 19, 27 f.; 21, 5; Dt. 14, 1 f. verbotene, aber trotzdem offenbar gern geübte (vgl. Jer. 16, 6) Sitte, sich zum Zeichen der Trauer teilweise das Haupthaar zu scheren und sich auf der Haut Einritzungen zu machen, ist anstößig, weil sie heidnisch überhaupt ist (die Baalspropheten tun bei der Opferprobe auf dem Karmel, also außerhalb aller Totentrauer, etwas ähnliches an sich 1 Kö. 18, 28), nicht als ob sie gerade aus dem Ahnenkult stamme. Auch die Bestimmungen über die Leviratsehe Dt. 25, 5 ff. müssen nicht auf solchen zurückgehen. Ihr Zweck ist, dem Verstorbenen die Erhaltung seines Stammes zu sichern. Dieses Streben ist wohl überall zu beobachten, auch wo niemand an Ahnenkult denkt³⁾.

¹⁾ Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion. Eine ethnologische Studie, 1881, S. 164. Neuestens schreibt auch G. Quell, Die Auffassung des Todes in Israel, Leipzig 1925, 23 ff. den altisraelitischen Toten numinosen Charakter zu.

²⁾ Schwally, S. 76 f.

³⁾ Gegen die Annahme eines Ahnen- bzw. Seelenkultes auch nur in Altisrael wenden sich J. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, Leipzig 1898; Grüneisen, Der Ahnenkult und die Urreligion Israels, 1900, während A. Lods, La croyance à la vie future dans l'antiquité israélite (thèse), Paris 1906 (s. die

Die Klage und Trauer um einen Toten entspricht einem allgemein menschlichen Bedürfnis und sie ist auch in Israel wohl immer geübt worden ¹⁾). Wenn man dabei den Verstorbenen mit Namen ruft, als ob er wiederkehren sollte, oder der Gottheit Vorwürfe macht, weil sie ihn weggenommen habe und nicht wieder zurückgebe, so setzt dies keineswegs einen wirklichen Auferstehungsglauben voraus. Darin äußert sich nichts weiter als der Schmerz über die Trennung von dem Hingeschiedenen. Lebhafter Schmerz ist etwas Unmittelbares, hat etwas Irrationales an sich und hält sich nicht an die Regeln der strengen Logik und Konsequenz. Man darf aus seinen Äußerungen nicht zuviel erschließen wollen ²⁾). Auch der Gedanke, daß die Klage den Zweck hätte, die schädlichen Totengeister zu vertreiben, ähnlich wie die Perser glaubten, die bösen Dämonen von der Seele des Verstorbenen, die ja noch drei Tage in der Nähe des Körpers bleibt, abwehren zu müssen, ist dem A. T. fremd.

2. Das Verhältnis von Seele und Leib und der Tod.

Die Frage, ob der Auferstehungsglaube in Israel auf dem Wege anthropologischer oder psychologischer Spekulation entstanden sei in der Weise, daß man etwa geschlossen hätte, Leib und Seele müßten als zusammengehörige Dinge

Zusammenfassung S. 263 f., vgl. Ders., *Le culte des ancêtres dans l'antiquité hébraïque* 1906) der Ansicht ist, daß es bei den Hebräern die Elemente wirklichen Totenkultes gab; die Toten seien Götter, wenn auch von niederem Rang, sie heißen 'elôhîm, man bringe ihnen Opfer dar, man bitte sie um Orakel. Aber auch Lods muß zugeben, daß der Jahwismus den alten Totenkult zerstört habe. Ähnlicher Meinung ist Léonce André in seiner im übrigen nicht sehr aufschlußreichen Dissertation (von Montauban) *Le culte des morts chez les Hébreux*, Nîmes 1895.

¹⁾ Noch nach Sir. 22, 12 dauert die Trauer um den Toten sieben Tage lang, vgl. Gen. 50, 10; Judith 16, 24. Aus Gründen der Zweckmäßigkeit, um sich selbst vor gesundheitlichem Schaden zu bewahren, wird von Sirach empfohlen, diese Trauer würdig und entsprechend, aber nicht übermäßig sein zu lassen.

²⁾ Was die Totenopfer in Tob., Sir. und 2 Makk. bedeuten, wurde bereits oben S. 168, Anm. 2 gesagt.

nach ihrer durch den Tod erfolgten Trennung wieder vereinigt werden, ist gleichfalls zu verneinen. Solche Argumentation lag den Alten fern. Freilich ist die atl. Psychologie, wenn man die atl. Anschauungen über Seele und Geist und ihr Verhältnis zum Körper so nennen will, nicht ohne Bedeutung für den Auferstehungsgedanken, sie hat ihn gewiß begünstigt und bildet eine seiner Voraussetzungen. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß die Vorstellungen, die das A. T. mit den Begriffen, Leib, Seele, Tod verbindet, sich nicht ohne weiteres mit unseren heutigen decken.

Als Teile des Menschen gelten dem A. T. in der Hauptsache basar (Fleisch, Körper), nefeš (Seele) und ruach (Geist). Ist aber schon der Unterschied zwischen Körper und Seele nicht so absolut, wie wir uns ihn zu denken gewohnt sind, so ist erst recht die Grenze zwischen nefeš und ruach nicht scharf zu ziehen. Die ruach ist das Lebensprinzip¹⁾, durch welches die tote Körpermasse erst zum Leben gelangt Ez. 37, 5. 6. 9. 10. 13; sie entspricht ganz dem von Jahwe dem Menschen eingehauchten Lebensodem (nišmat ḥajjim) Gen. 2, 7; Hi. 33, 4; 34, 14 und geht auch wie dieser von Jahwe aus Ez. 37, 13; Hi. 33, 4; Ps. 104, 30. Sie ist allen Lebewesen, auch den Tieren notwendig Ps. 104, 29. Zieht sie Jahwe von ihnen zurück, so verfallen sie alle dem Untergang und werden wieder zu Staub Ps. 104, 29; Hi. 34, 14 f.²⁾; vgl. Gen. 3, 19; Ps. 90, 3.

Die Aufgabe der ruach kann wohl auch von der nefeš erfüllt werden, aber dieser Begriff ist doch vieldeutig. Nefeš ist wie das akkadische napištu zuweilen Bezeichnung eines Körperteils und bedeutet dann „Kehle“, „Hals“ Nu. 11, 6; Jes. 29, 8; Ez. 24, 21. 25; Jon. 2, 6 und besonders deutlich Ps. 63, 2 oder auch „Rachen“, „Schlund“ Jes. 5, 14; Hab. 2, 5³⁾. Das ist wohl die ursprüngliche, aber nicht die

¹⁾ Vgl. E. König, Theologie des A. T.s, S. 223; J. Hehn, ZAW 43 (1925), S. 216.

²⁾ s. die Emendationsvorschläge in Kittels BH und die Übersetzung bei Kautzsch.

³⁾ Vgl. H. Holma, Körperteile, S. 40 f.; Dhorme, RB 1920, S. 483; besonders ausführlich L. Dürr, ZAW. 43, S. 262 ff.

einzigste Bedeutung; neben die sinnliche Art tritt vielmehr die „unsinnliche“: Lebensprinzip und weiterhin „Leben“ überhaupt. Das Mittelglied bildet offenbar der „Atem“, der durch die Kehle geht, als Lebenszeichen. Es ist darum nicht richtig, zu sagen, die Seele habe nach atl. Anschauung auch körperliche Bedürfnisse wie Hunger und Durst. In solchem Zusammenhang bedeutet nefeš eben nicht Seele. Allerdings steht sie auch in der Eigenschaft als Lebensprinzip mit der sinnlichen Sphäre noch in enger Beziehung: Sie hat ihren Sitz im Blut Lev. 17, 11; vgl. Gen. 9, 4, bezw. das Blut ist selbst die nefeš, das „Leben“ Dt. 12, 23¹⁾, daher auch der Verlust des Lebens als ein Ausschütten oder Vergießen der nefeš entweder durch Jahwe Ps. 141, 8 oder durch den Sterbenden selbst Jes. 53, 12; Thren. 2, 12 bezeichnet werden kann. Umgekehrt heißt das Leben jemanden retten seine nefeš retten 2 Sa. 19, 6. Beim Sterben verläßt sie den Menschen Gen. 35, 18 (E), Gott nimmt sie weg 1 Kö. 19, 4. Kehrt sie aber auf sein Geheiß wieder in den Toten zurück, wird dieser wieder lebend wie vorher 1 Kö. 17, 21. So erklärt sich dann die Wendung „jemand treffen in Bezug auf sein Leben“ (הִכָּה) für „töten“ Gen. 37, 21; Dt. 19, 6. 11, wobei nefeš eine Art Permutativ zu dem persönlichen Akkusativobjekt ist (auch als direktes Objekt zu „schlagen“ kommt nefeš vor Lev. 24, 17 f. u. ö.), also jemand so schlagen, daß er die nefeš, das Leben verliert, vgl. 1 Kö. 19, 2. In ähnlicher Weise sagt man für „sich den Tod wünschen“: „seine nefeš fordern zum Sterben“ 1 Kö. 19, 4; Jon. 4, 8²⁾. Die nefeš ist also das, was beim Tode am meisten in Mitleidenschaft gezogen wird, was dabei verloren wird, das Leben.

Schon an einigen der genannten Stellen wie 1 Kö. 19, 4 a aber ist man im Zweifel, ob statt „Leben“ nicht besser

¹⁾ Man darf das Blut daher nicht genießen, sondern es nur zu Opferzwecken am Altar verwenden. Näheres zu diesen Stellen s. bei M. Lichtenstein, das Wort nefes in der Bibel, 1920, S. 25. 64 ff.

²⁾ Vgl. den ähnlichen Ausdruck „das Leben war ihm verleidet“ wiedergegeben durch „seine nefeš wurde kurz zum Sterben“. Richt. 16, 16.

„lebendiges Wesen“, „Person“ zu erklären ist. Anderwärts ist diese Bedeutung auch für das einfache nefeš (neben nefeš ḥajjâh Gen. 1, 20) zweifellos Lev. 17, 10 (die nefeš, die Blut genießt = wer Blut genießt, V. 10 a in demselben Sinne das einfache נֶפֶשׁ); 24, 17 f.; Nu. 31, 19; 35, 11.15. 30¹⁾, sogar in Anwendung auf das Vieh: lebendes Wesen gegen lebendes Wesen, Stück gegen Stück Lev. 24, 18. Öfter steht nefeš mit dem entsprechenden Suffix geradezu für das Personalpronomen und wird im parallelen Versglied oder im weiteren Fortgang des Textes durch das Pronominalsuffix aufgenommen und fortgeführt: Nr. 23, 10 (möchte meine Seele = ich sterben; es folgt אֶפְרַיִם); vgl. Nu. 21, 5; Hi. 10, 1; Ps. 16, 10 f.²⁾. Was beim Tode des Menschen also in die Scheol gelangt, ist nicht die Seele in dem strikten Sinne als Gegensatz zum Leib, sondern überhaupt die Person des Toten, vgl. Ps. 16, 11 f.: Denn du überläßt „meine Seele“ (nafši = mich) nicht der Scheol, gibst deinem Frommen (ebenfalls = mich, hier also deutlich die ganze Person) nicht die Grube zu schauen; du zeigst mir (Pronominalsuffix!) den Weg des Lebens...

Obwohl nun, wie aus dem Gesagten bereits zu entnehmen ist, auch die Grenze zwischen nefeš und basar, die einen weiteren Teil des lebenden Wesens bildet, nicht scharf gezogen ist, hat man doch kaum die Vorstellung gehabt, daß auch die basar in die Unterwelt gelange. Aus Hi. 14, 22 kann dies entgegen Sellin³⁾ schwerlich entnommen werden. Dort klagt Hiob, daß mit dem Tode alles Hoffen des Menschen dahin sei, nicht einmal von seinen Nachkommen wisse er mehr, „nur sein Fleisch fühlt Schmerz über ihn und seine nefeš trauert über ihn“. Das ist nur ein doppelter Ausdruck für den einfachen Gedanken: Der Verstor-

¹⁾ Vgl. unser „Seelen“ statt „Einwohner“, eine Bezeichnung, die wohl auf den biblischen Sprachgebrauch zurückgeht.

²⁾ Weiteres s. bei J. Schwab, Der Begriff der nefeš im A. T. (Diss.), 1913, S. 3 ff.; 35 f.

³⁾ NKZ 1919, S. 235.

bene ist mit seinem Schmerz allein. „Fleisch“ und nefeš bezeichnen hier nach dem Prinzip des Parallelismus im wesentlichen dasselbe, nämlich das Selbst, die eigene Person. Immerhin sind die Bewohner der Unterwelt wenigstens zum Teil auch noch an ihrer äußeren Gestalt zu erkennen, durch die sie sich ähnlich wie im Leben voneinander unterscheiden. Die Helden steigen in ihrer Kriegsrüstung hinab Ez. 32, 27. Die Könige sitzen auch dort noch auf Thronen trotz ihrer Hilflosigkeit und Schattenhaftigkeit Jes. 14, 9 und der von der Hexe zitierte Schatten Samuels erscheint als Greis in einen Mantel gehüllt, in einer Gestalt ähnlich der, wie er sie im Leben hatte 1 Sa. 28, 14. Aber es ist nach der Erzählung im Samuelbuche nicht zu unterscheiden, ob er diese Gestalt als Schatten dauernd besitzt oder ob er sie nur für diesen Fall seines Erscheinens angelegt hat, um überhaupt erkannt zu werden. Die lebhaft anschauliche Schilderung der Ankunft des Königs von Babel in der Unterwelt Jes. 14 aber ist ebenso wie die Totenklage über den in die Unterwelt hinabfahrenden Pharao Ez. 32, 17—32; vgl. 31, 16 ff. poetische Konzeption, bei der man Worte und Bilder nicht pressen darf. Trotz solcher Vorstellungen ist man sich wohl bewußt, daß der Leib im Grabe ruht Ps. 88, 6.

Aber als Ursache des Todes wird die Trennung von Seele und Leib im A. T. nirgends scharf herausgehoben. Sie kann darum auch nicht den alleinigen Ausgangspunkt für den Auferstehungsglauben gebildet haben. Denn weder nefeš noch ruach, die nach manchen Stellen beim Tode den Menschen verlassen, decken sich in diesem Falle mit unserem „Seele“: nefeš bedeutet hier vielmehr schlechthin „Leben“, ruach die das Leben schaffende und es erhaltende Kraft. Nach 2 Makk. 7, 13, wo allerdings bereits griechischer Einfluß nicht mehr ausgeschlossen ist, hoffen die auferstehungsgläubigen Martyrer, daß Gott ihnen τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν wieder gegeben werde. Danach könnte es scheinen, daß man in dieser Zeit „Geist“ und „Leben“ als verschiedene Dinge betrachtet hätte, die neben einander notwendig sind. Der Ausdruck wird aber als Hen-

diadyoin zu fassen und als „Lebensodem“, „Lebensgeist“ zu erklären sein.

So läßt sich ein klares Bild über die Veränderung, die durch den Tod in den Beziehungen der drei Hauptteile des Menschen zueinander herbeigeführt wird, nicht gewinnen. Ein solches bestand eben nicht. Der Tod bedeutet im wesentlichen das Ende der freien unbehinderten Bewegung und Tätigkeit, der Tote ist der hilflos, schattenhaft und für die Überlebenden unsichtbar gewordene Mensch Jes. 14, 10 vgl. Ps. 88, 5. So kann der Tod geradezu als der Beginn des „Nichtmehrseins“ Ps. 39, 14; Hi. 7, 21, der völligen Apathie und Interesselosigkeit Hi. 14, 21, des völligen Vergessens und Vergessenseins Ps. 88, 13 bezeichnet werden. Ein Dasein ist das immer noch, wenn auch kein Leben im vollen Sinne. Daß die Schatten aber gar übermenschliche Wesen geworden seien, kann aus der Bezeichnung des zitierten Samuel als 'elôhim 1 Sa. 28, 13 nicht geschlossen werden¹⁾.

Was sonach vom Menschen beim Tode in die Scheol hinabfährt, kann weder als basar noch als nefeš noch als ruach bestimmt werden, noch sind es eigentlich die drei Bestandteile in ihrer bisherigen Zusammensetzung, es ist vielmehr ein Substrat des ganzen Menschenwesens, sein Schatten. Bei dieser Sachlage ist die gegebene Form für eine Wiederbelebung oder genauer für ein glückliches Weiterleben, wenn der Gedanke an ein solches auftaucht, die Auferstehung des ganzen Menschen, nicht die Unsterblichkeit der Seele, im Gegensatz zum Leib, allein.

3. Scheol und Grab.

Alle aus dem Leben Scheidenden nimmt die Scheol auf, Israeliten und Nichtisraeliten. Darüber besteht kein Zwei-

¹⁾ So wollte es z. B. R. Smend, Atl. Religionsgeschichte², S. 477 f. 'Elôhim ist eben hier nicht Gott, sondern ein jenseitiges, transzendentes Wesen überhaupt. Die Hexe selbst verfügt nicht über einen 'elôhim, sondern über einen 'ôb (V. 7). H. Schmidt, Marti-Festschr. 253 ff. will in 'ôb ein Gerät sehen (etwa „Schwirrholz“).

fel. Unklar aber ist das Verhältnis von Scheol und Grab. Was vom Menschen der Scheol anheimfällt und was dem Grab, wird nicht scharf auseinandergehalten. Grab und Scheol selbst werden nicht absolut voneinander unterschieden, wie noch heute in der volkstümlichen Redeweise Grab und Jenseits miteinander vertauscht werden. Grube (bôr, eigentlich „Cisterne“) und Scheol stehen in Parallele und werden geradezu promiscue gebraucht Jes. 14, 15; Ez. 32, 18. 21. 23. 27. 29; Ps. 30, 4; 88, 4. 5; Spr. 1, 12. Auch Jes. 38, 18 ist Scheol und Tod personifiziert und mit „denen, die in die Grube hinabfahren“, gleichgesetzt. H. G u n k e l¹⁾ hat gemeint, bôr sei im A. T. überhaupt kein Name für Grab, sondern bezeichne die Scheol selbst. Das ist so kaum richtig. Denn es findet sich auch die Parallele Scheol: שְׁחַת Ps. 16, 10²⁾ und אֲבֵרֹן : קֶבֶר (= Unterwelt) Ps. 88, 12, vgl. Ps. 88, 6 neben V. 4. 5: die Erschlagenen liegen im Grabe (קֶבֶר). Bôr ist an sich auch im Zusammenhang mit dem Tod nicht mit Scheol identisch, da es aber neben der Scheol als Aufenthaltsort des Verstorbenen in Betracht kommt, vergißt man zuweilen den ursprünglichen Unterschied und redet sogar von יִרְכָת־יָבוֹר, wo man den äußersten, hintersten oder tiefsten Winkel der Unterwelt meint Jes. 14, 15; Ez. 32, 23³⁾. Es hat darum wenig Zweck, sich darüber zu streiten, ob die Phrase „zu seinen Stammesgenossen versammelt werden“ Gen. 25, 8. 9; 35, 29; 49, 33; Dt. 32, 50 usw. (alle diese Stellen gehören P an) genau besagen will „sterben und im Familiengrab beigesetzt werden“ oder aber „zu seinen Angehörigen in die Scheol kommen“. Darüber haben wohl diejenigen, die sie gebrauchten, sich selbst nicht Rechenschaft gegeben. Es ist eine geläufige Formel, die sowohl neben und in Verbindung mit „sterben“ Gen. 49, 33; Dt. 32, 50 als auch in Verbindung mit „sterben und begraben

¹⁾ Schöpfung und Chaos, S. 132, Anm. 8.

²⁾ Zur Bedeutung „Grube“ s. F. N ö t s c h e r, Angesicht Gottes, S. 161, Anm. 3; G u n k e l, Psalmen⁴ 54; vgl. weiter Ps. 30, 10.

³⁾ Vgl. 1 Sa. 24, 4 בְּיַרְכַּת־הַמְעָרָה „im hintersten Teil der Höhle (befanden sich David und seine Leute)“.

werden“ Gen. 25, 8. 9; 35, 29 vorkommt. Ähnlich findet sich im Königsbuch für das Ableben der Könige der Ausdruck „zu seinen Vätern entschlafen“ nicht nur für sich allein 2 Kö. 15, 22; 20, 21, sondern daneben wird öfter das darauffolgende Begräbnis noch eigens erwähnt 2 Kö. 8, 24; 12, 9; 15, 38; 16, 19; 21, 7; auch 14, 29; 24, 6 ist wohl so zu ergänzen. Es ist also doch nicht wahrscheinlich, daß „zu seinen Stammesgenossen versammelt werden“ und „zu seinen Vätern entschlafen“ sich in der Beisetzung im Familiengrab erschöpft¹⁾. Vielmehr fließt der Gedanke an das Zusammenreffen in der Scheol zum mindesten mit ein, sonst könnten kaum Gen. 47, 30 (J) Jakob die Worte an Joseph in den Mund gelegt werden: Wenn ich mich zu meinen Vätern gelegt habe, sollst du mich weg bringen aus Ägypten und mich in ihrem Grabe begraben. Ich glaube darum auch nicht, daß die Scheolvorstellung an die Stelle der lebendigen alten Vorstellung vom Familiengrab getreten sei in der Weise, daß die Scheol nur die Gesamtheit der Erbbegräbnisse des Stammes oder des Volkes wäre, wie A. Bertholet²⁾ gemeint hat. Wenigstens für die Zeit der israelitischen Entwicklung, die wir aus dem A. T. kennen, trifft dies nicht zu. Da bestehen Scheol und Grab als Aufenthaltsort für die Toten vielmehr neben einander. Wenn Jes. 26, 19 die Auferstehung dadurch zustande kommt, daß die Erde Schatten gebiert, so bedeutet das nicht, daß das Grab als Behausung der Schatten zu denken wäre und die Scheol als ihr Aufenthaltsort ausscheide, sondern es liegt hier wie sonst die Vorstellung zugrunde, daß sich die Scheol unter der Erde befindet (U n t e r w e l t) Jes. 14, 9, sodaß man zu ihr hinabsteigen muß Jes. 14, 15; Ez. 32, 27 u. ö., ebenso wie man auch zur Grube (bôr) hinabsteigt Jes. 38, 18; Ez. 32, 18. 24 f. 29 f.; Ps. 30, 4; 88, 5; Spr. 1, 12. Die Scheol ist die שְׁחֹל עַמִּי Ez. 31, 14. 16. 17; 32, 24 in gleicher Weise, wie

¹⁾ Dagegen wendet sich auch schon St a d e, Die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, S. 22; siehe jetzt auch L. Dürr, Die Wertung des Lebens im A. T., Braunsberg 1926, S. 31 f.

²⁾ Die israelitischen Vorstellungen etc. S. 40; s. auch Charles, Eschatology, p. 33.

man von der *בֹּרַת פְּתִיחוֹת* „der untersten Grube“ redet Ps. 88, 7. Daß der Scheolglaube ein Rest chthonischen Kultes sei¹⁾, ist damit nicht gesagt. Die Unterwelt wird zwar in poetischen Abschnitten gelegentlich, wie auch der Tod Jes. 38, 18 personifiziert Jes. 14, 9; Hos. 13, 14 und erscheint dann gern als unersättliches Ungeheuer mit weitaufgerissenem Rachen, das alles verschlingen will Jes. 5, 14; Hab. 2, 5; Ps. 141, 7; Spr. 1, 12; vgl. 27, 30; 30, 16; aber das ist nichts weiter als eine figürliche Redeweise und hat mit Mythologie kaum etwas zu tun.

Unterscheidet man so den Aufenthaltsort des zur Erde bestatteten Leibes, das Grab, nicht scharf von dem des „geistigen“ Teiles des Menschen, der Scheol, so ist es natürlich, daß man auch bei der Wiederbelebung eine solche Scheidung nicht eintreten läßt. Ein Leben nach dem Tode, das diesen Namen in vollem Maße verdient und nicht mehr nur ein schattenhaftes ist, ist dann nur in der Form der Wiederkehr aus Grab und Scheol, also der leiblichen Auferstehung zu erwarten.

4. Jahwe und die Scheol.

Es gibt im A. T. eine Vorstellung, nach der die Scheol samt ihren Bewohnern von der Verbindung mit Jahwe abgeschnitten ist. Selbst Jahwe zu preisen und ihm zu huldigen, ist man dort nicht imstande Jes. 38, 18; Ps. 6, 6; vgl. Ps. 30, 10 (dazu V. 4); 88, 11—13; 115, 17; Sir. 17, 27 f. Deswegen betont der Betende, es sei im eigenen Interesse Jahwes gelegen, ihn vor dem drohenden Tode zu bewahren, oder er sieht darin einen Anlaß Ps. 115, 17, solange er noch lebt und die Möglichkeit dazu hat, im Lobe Gottes besonders eifrig zu sein. Damit die Schatten Jahwe preisen können, müßte er ein Wunder an ihnen tun: sie müßten auferstehen

¹⁾ G. Beer, Der biblische Hades, in Festgabe für H. J. Holtzmann, Tübingen und Leipzig 1902, S. 1—29, hier S. 7—9. Über Scheol vgl. weiter A. Bertholet, Die israel. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 2. Aufl., 1914; P. Dhorme, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux, RB 1907, p. 59—78 sowie die betr. Abschnitte in den Handbüchern der atl. Theologie.

Ps. 88, 11. Damit rechnet der Dichter aber damals noch nicht. Die Toten sind außerhalb der Interessensphäre Jahwes, er „gedenkt ihrer nicht mehr und sie sind abgeschnitten von seiner Hand“ Ps. 88, 6. Er ist eben, namentlich für das vorexilische Israel, ein Gott der Lebenden auch in dem Sinne, daß er ihnen seine Gnade und Hilfe zuwendet, soweit sie Fromme sind, und an ihnen Vergeltung übt, indem er sie vor vorzeitigem Tode bewahrt. Der Vergeltungsgedanke ist mit der Scheolvorstellung im A. T. noch nicht verbunden. Das Los der Scheolbewohner, der Schatten, ist für alle im wesentlichen gleich Hi. 3, 17—19¹⁾. Kleinere äußerliche Unterschiede unter ihnen stehen mit der Art der Bestattung in Zusammenhang, ändern aber nichts Wesentliches an dem Schicksal in der Unterwelt. Jes. 66, 23 f. redet von den unbeerdigten Leichnamen der Abtrünnigen, Ez. 32, 27 bezieht sich auf das ehrenvolle Begräbnis der Helden in vollem Waffenschmuck, das den in unglücklicher Schlacht vom Schwert Erschlagenen versagt bleiben soll, vgl. Jes. 14, 18 f. Erst in manchen Apokryphen und im N. T. wird die Scheol zur Gehenna, zum Strafort für die Bösen schon vor der Auferstehung, während die Gerechten von ihnen getrennt sind (Luk. 16, 19 ff.: Der Arme [Gerechte] in Abrahams Schoß, der Reiche [Gottlose] in Feuerqualen im Hades). Das Fehlen einer Verbindung der Schatten mit Jahwe hat seinen Grund nicht in dessen mangelnder Allmacht, die etwa an den Toren der Unterwelt ihre Grenze gehabt hätte²⁾. Denn tatsächlich beziehen schon die ältesten Schriftpropheten die Scheol auch in den Machtbereich Jahwes mit ein und setzen als selbstverständlich voraus, daß er über sie verfügen kann Am. 9, 2; Jes. 7, 11; vgl. Ps. 139, 7 f. ebenso wie über den Himmel, wo er seinen Sitz hat. Er kann Tod und Scheol gegen sein Volk zum Verderben aufbieten Hos. 13, 14³⁾, sodaß es nichts absolut

¹⁾ Nach griechischer Auffassung ist ein mühevolleres Leben noch besser als das Los der Schatten, Odyssee 11, 489—91.

²⁾ Schwally, S. 90 will Jahwe als Machthaber über die Scheol erst seit dem Exil gelten lassen.

³⁾ Oder, wie andere es auffassen, Tod und Unterwelt die Beute abnehmen.

Neues ist, wenn es später heißt Hi. 26, 6; Spr. 15, 11, Scheol und Abaddon lägen vor ihm offen ¹⁾).

Erst diese Vorstellung, daß auch die Unterwelt der Herrschaft Jahwes untersteht, macht den Gedanken an die Auferstehung möglich. Ohne sie wäre nicht zu denken, wie Jahwe das Wunder wirken und die Schatten aus der Scheol befreien soll. Ausdrücklich wird zwar im A. T. der Glaube an die individuelle Auferstehung — Weisheit 16, 13 f. handelt es sich nicht um eschatologische Auferstehung — nirgends so begründet, aber diese Vorstellung bildet dafür doch die notwendige Voraussetzung und hat ihn ohne Zweifel ebenso wie das enge Verhältnis von Seele und Leib, von Scheol und Grab, das eine klare Scheidung nicht zuläßt, begünstigt. Sie hat die wohl ältere, aber auch noch daneben hergehende volkstümliche Anschauung, daß die Schatten nicht auferstehen Ps. 88, 11; Hi. 7, 9 f.; 14, 7 ff. (bes. V. 12 — 14); vgl. 2 Sa. 12, 22 ff.; 14, 14; Jer. 51, 39. 57, die allerdings nur eine Rückkehr ins frühere Leben auf Erden im Auge zu haben scheint, verdrängt und überwunden ²⁾).

So wichtig nun die israelitischen Anschauungen über die Zusammensetzung des menschlichen Organismus, über den Tod und die Unterwelt für die Entstehung des atl. Auferstehungsglaubens sind, diejenigen Männer, die um das Problem des Wiedererstehens und glücklichen Weiterlebens nach dem Tode sich mühten, haben dabei nicht in letzter Linie diese Vorstellungen zum Ausgangspunkt ihres geistigen Ringens genommen, obwohl sie sie natürlich kannten und voraussetzten, sondern ganz andere Erwägungen. Inwieweit Momente allgemein religionspsychologischer Natur für sie maßgebend waren wie die Beobachtung des zeitweiligen Verschwindens der Gestirne oder des Ersterbens und Wiedererstehens der Vegetation, diese Frage wurde bereits kurz gestreift und dazu bemerkt, daß für ihre positive Bantwortung das A. T. nicht genügend Anhaltspunkte bietet. Rein

¹⁾ Hi. 33, 28; Ps. 49, 16 handelt es sich nicht um Befreiung aus Grab oder Scheol, sondern um Bewahrung vor diesen Übeln, also vor dem Tode, vgl. bes. Hi. 33, 22.

²⁾ Vgl. S. 129; 239.

theoretische Erörterungen darüber sind darum zwecklos. Immerhin ist bemerkenswert, daß gerade Hiob, für den Tod und Jenseits vom Standpunkt der Vergeltung aus das größte Interesse hat, die Frage nach der Analogie zwischen Vegetation und Menschenschicksal aufrollt, sie aber, vorläufig wenigstens, negativ entscheidet 14, 7 ff.

5. Das Vergeltungsproblem.

a) Volk und Individuum, Sünder und Gerechte.

Die Spekulation über eine Vermeidung oder Besserung des jeden in gleicher Weise erwartenden trostlosen Schicksals in der Scheol nimmt ihren direkten Ausgangspunkt vom Vergeltungsproblem. Schon oben hat sich gezeigt, daß die Auferstehung, sobald die Vorstellung davon den Boden des bloß Bildlichen verläßt und auf das Gebiet des als wirklich Gedachten übertragen wird, um zugleich in den eschatologischen Rahmen des großen Weltgeschehens eingefügt zu werden, der Vergeltung dient. Nationale Interessen sind dabei noch nicht ganz außer acht gelassen (vgl. besonders Jes. 26, 14. 19), aber es wird durch die Auferstehung doch bereits eine Scheidung des Volkes in zwei große Teile, in Fromme und Abtrünnige, angebahnt Dan. 12, 2 f., sobald sie mit der Vergeltung in Zusammenhang gebracht wird. Der Versuch, einen Ausgleich zwischen der unglücklichen Lage des Volkes oder wenigstens seines jahwetreuen Teiles und dem gerechten Walten Gottes zustande zu bringen, war also bei dem Gedanken dieser allgemein-eschatologischen Auferstehung, wie man sie nennen kann, mitbestimmend.

Das Vergeltungsproblem aber drängte zum Individualismus, der Individualismus führte dazu, die Lösung in Bezug auf den Einzelnen im Jenseits zu suchen. Denn das Individuum, der einzelne Volksgenosse konnte, wenn man nur das äußere diesseitige Geschehen in Betracht zog, noch weniger zu seinem Rechte kommen als das Volksganze. Die Erfahrung widersprach dem unwiderleglich. Suchte der Einzelne für seine Person trotzdem dieser Schwierigkeit Herr zu werden, so war es nur

möglich, wenn er über das Dunkel des Todes hinausgriff, wenn er die Möglichkeit in Betracht zog, daß das Fortleben sich nicht auch für den Gerechten in dem dumpfen Hinbrüten in der Scheol erschöpfe, wenn er auf den Gedanken einer glücklichen Unsterblichkeit oder der Auferstehung anhub¹⁾. Unsterblichkeit und Auferstehung gehören im Christentum aufs engste zusammen; auch in der atl. Entwicklung können die Ansätze dazu nicht scharf geschieden werden, wo es sich um den Einzelnen handelt. Sie werden auch darum im folgenden gemeinsam erörtert werden müssen.

Es war israelitischer Volksglaube, den auch die Propheten vor dem Exil in weitem Maße teilen, daß Jahwes gerechtes Walten sich im Ergehen des Volkes offenbaren müsse, eine Anschauung, die sich in ähnlicher Weise, auf den Einzelnen ausgedehnt, im Volke überall auch heute noch findet. Die „Welt“geschichte sollte das Weltgericht sein, so, daß man Jahwe gewissermaßen die Rechnung aufmachen und den Vollzug der Vergeltung kontrollieren wollte. Jede Generation hätte so von rechts wegen das ihr gebührende Los erfahren sollen. Der Lauf der Dinge erfüllte diese Erwartung nicht und bei der herannahenden nationalen Katastrophe unter Jeremia und Ezechiel werden bewegliche Klagen aus der Mitte des Volkes laut, daß man für die Sünden der Väter büßen müsse Jer. 31, 29; Ez. 18, 1. Beide Propheten weisen diese Klagen zurück: Ezechiel stellt ihnen gegenüber das Prinzip der rein individuellen irdischen Vergeltung auf: Jeder wird nur für seine persönliche Schuld zur Rechenschaft gezogen und empfängt entsprechend seinem

¹⁾ Sellin, NKZ 1919, S. 240 will diesen Weg, zur Gewißheit der Unsterblichkeit oder Auferstehung zu gelangen, den mystischen nennen im Gegensatz zu dem oben entwickelten „eschatologischen“, insofern mit Recht, als er auf dem Gedanken beruht, die Gottsgemeinschaft des Frommen dürfe auch durch den Tod nicht zerstört werden, dauere also fort und werde nicht erst in der Endzeit wieder hergestellt. Aber ob man auf diesem Wege überhaupt zur Erkenntnis speziell der Auferstehung gekommen ist, und wenn ja, ob diese dann sofort mit dem Tode eintritt, ist eine andere Frage. Darüber s. unten.

rein persönlichen Wandel ohne Rücksicht auf Familienangehörige Leben oder Tod (ca. 18). Jeremia verlegt die Geltung dieses Grundsatzes der individuellen Vergeltung erst in die messianische Zukunft 31, 29 ff.; für die Gegenwart hat er keine Lösung; er kann nur betonen, daß auch die sich beklagenden Zeitgenossen von Schuld nicht frei sind. Eine Erbschuld und Familienschuld aber erkennt er an 2, 5 ff.; 32, 18. Die Kollektivvergeltung tritt auch insofern in die Erscheinung, als der Nachkomme nicht bloß für die sündigen Vorfahren, sondern der Unschuldige auch mit den schuldigen Zeitgenossen mitbüßt: Der Einzelne nimmt teil an der Strafe, die über das sündige Volk kommt. Das empfindet Jeremia an seinem eigenen Schicksal als drückend und ungerecht und macht Gott Vorhalt 12, 1 ff.; auch hier wird die Lösung noch hinausgeschoben¹⁾. Aber die Auseinandersetzung mit dem Vergeltungsproblem führt zur allmählichen Loslösung des Einzelnen aus dem Volksganzen. Damit war eine Schwierigkeit gelöst. Es blieb aber die andere, wie ein elendes Leben und früher Tod des Frommen neben einem langen und glücklichen Leben der Gottlosen zu rechtfertigen sei. Auch dieses Mißverhältnis war erfahrungsgemäß eine beinahe gewöhnliche Erscheinung, zumal die Vergeltung vor dem Exil vornehmlich, um nicht zu sagen ausschließlich, in äußeren Gütern des irdischen Lebens bestand. Wie für das Volk, gilt dies auch für den Einzelnen in dem Maße, daß ein langes Leben nicht bloß als der schönste Lohn, sondern sogar als ein Beweis für Tadellosigkeit, Frömmigkeit und Rechtschaffenheit angesehen wird²⁾. Selbst unter den messianischen Gütern erscheint an hervorragender Stelle eine zum mindesten 100 jährige Lebensdauer Jes. 65, 20. 22; Sach. 8, 4. Man kennt zwar bereits auch eine

1) Näheres darüber s. F. Nötscher, Gerechtigkeit Gottes, 71 ff.

2) Ex. 20, 12; Dt. 5, 16; bes. Hi. 5, 25 f.: in reifem Alter in die Gruft zu steigen, wie Garben eingeheimst zu ihrer Zeit, der größte Segen und zugleich das Zeichen höchsten göttlichen Wohlgefallens. Ein Gebet um einen guten Tod findet sich nirgends im A. T., nur immer die Bitte um langes glückliches Leben, vgl. H. Seeger, Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon, S. 69 f.

Strafe über den Tod hinaus, aber auch diese besteht in dem Entzug irdischer diesseitiger Güter und Vorteile, wie Fehlen der Nachkommenschaft, Schändung der Leiche, Mangel eines ehrlichen Begräbnisses. Auch Jes. 66, 24 handelt es sich um eine wenn auch immer dauernde, so doch diesseitige Bestrafung der unbestattet daliegenden Abtrünnigen¹⁾. Als deren Strafort ist wegen der Nähe der Gebetsstätte wohl das Tal Hinnom zu betrachten.

Das Mißverhältnis zwischen dem Wandel der Gerechten bzw. der Gottlosen und ihrem tatsächlichen Ergehen beschäftigt mehrere Psalmen und vor allem Hiob. Aber auch außerhalb dieser Dichtungen bahnte sich eine Lösung der Schwierigkeit an in einer mehr geistigen Auffassung des Lebens als eines inneren, von den äußeren Geschehnissen unberührten und unabhängigen Besitztums.

b) Das Leben als geistiges Gut.

Der Begriff „Leben“ im A. T. ist schwer zu umschreiben, soweit er über die Bedeutung des rein physischen Daseins hinausreicht, und noch schwerer ist seine Entwicklung aufzuzeigen. Es läßt sich eher ihre logische als historische Aufeinanderfolge darstellen, besonders wo sie an ein zukünftiges, jenseitiges oder ewiges Leben heranreicht²⁾.

In der Paradieseserzählung (J) wird vorausgesetzt, daß der Mensch von Anfang an ursprünglich zu ewigem Leben bestimmt war. Denn der Tod erscheint ja als Strafe für den verbotenen Genuß vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen Gen. 2, 17. Dieses Leben wäre darum allem Anschein nach zunächst ein irdisches gewesen und hätte die leibliche Unsterblichkeit bedeutet, die man durch den Genuß vom Baume des Lebens³⁾ erlangt hätte. Zur Strafe für den Ungehorsam wird der Mensch durch Vertreibung aus dem Paradies davon ferngehalten Gen. 3, 22 ff.

¹⁾ Entgegen A. Eberharder, Sünde und Buße im A. T., Bibl. Zeitfragen, XI. Heft, 10/12, S. 52.

²⁾ Vgl. Burney, *Israel's hope of immortality*, p. 5.

³⁾ Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis sind von einander zu trennen.

Dagegen ist aus Gen. 6, 1 ff. kaum zu entnehmen, daß ohne die Verführung durch die „Göttersöhne“ die Menschen ewig gelebt hätten¹⁾. Aber auch auf die Darstellung der Paradieseserzählung wird bei dem Ringen der Frommen in Israel um das Problem des Fortlebens über den Tod hinaus nicht Bezug genommen, weder in den Psalmen noch im Buche Hiob, noch sonst. Nur ganz spät, Weish. 2, 23 ff., wird daran erinnert, daß die Menschen, zur Unvergänglichkeit erschaffen, durch den Neid des Teufels dem Tod verfallen sind, und Sir. 25, 24 wird hervorgehoben, daß das Weib der Grund ist, weshalb wir sterben müssen, weil von ihm die Sünde ausging. Beide Stellen spielen auf Gen. 3 an. Aber an der Sirachstelle kommt es überhaupt nicht auf die Unsterblichkeit an, sondern auf die Warnung vor der Bosheit und Tücke des Weibes. Die Unsterblichkeit aber, die das Buch der Weisheit den Gerechten in Aussicht stellt, ist anderer Art als die paradiesische; sie ist keine leibliche mehr, hindert darum den Tod nicht, sondern macht ihn nur erträglich und nimmt ihm den Stachel der Hoffnungslosigkeit²⁾. Die Paradieseserzählung ist also für die Vorstellung von einem jenseitigen ewigen Leben von geringer, wenn nicht überhaupt ohne Bedeutung. Ein Gedanke wie der: Wenn der Mensch ursprünglich vom Tode bewahrt bleiben sollte, wäre es dann nicht möglich, daß dem Frommen nach einem unglücklichen Leben wenigstens ein seliges Dasein jenseits des Todes beschieden ist, findet sich etwa von Weish. 2, 23 f. abgesehen in dem ganzen atl. Schrifttum nirgends. Zu diesem Resultat ist man auf anderem Wege gekommen.

Es bahnt sich nämlich schon vor dem Exil eine Auffassung an, die das Ideal des Lebens nicht in einem äußeren glücklichen Dasein sich erschöpfen läßt, sondern es vielmehr in dem Besitz innerer Güter, des Glaubens und Ver-

¹⁾ Gegen Ch. Bruston, *L'idée de l'immortalité*, p. 23.

²⁾ Erst im rabbinischen Hebräisch erlangt תחיית (und תחיית) die Bedeutung „Auferstehung“ (תקומה), s. Buxtorf, *Lexikon chaldaicum* etc., p. 385.

trauens auf Gott und der inneren Verbundenheit mit ihm sieht. Das ist also ein höheres Leben in mehr geistigem Sinn, dessen Besitz für den Frommen schon jetzt das höchste Glück bedeutet, das durch widriges äußeres Geschick nicht zerstört werden, das äußeren Nöten und Gefahren trotzen kann. So etwas deutet wohl schon die Aufforderung des Amos an das Volk an: Suchet Jahwe, so werdet ihr leben Am. 5, 4. 6 und weiter die Versicherung des Jesaja: Wer glaubt, wird nicht weichen (Jes. 28, 16); wer nicht glaubt, hat keinen Bestand Jes. 7, 9. Deutlicher ist Hab. 2, 4: „Der Gerechte wird durch seinen Glauben leben“¹⁾. Damit ist der Weg angebahnt, auf dem die Vergeltung vom äußeren Geschehen in die innere Welt des Menschen verlegt werden konnte, und da ein solches höheres Leben aller Gefahren spottet, ist nur noch ein Schritt zu der Hoffnung, daß auch der Tod ihm nichts anhaben werde. So nähert man sich dem Gedanken eines glücklichen Lebens auch nach dem Tode und trotz desselben. Amos, Jesaja und Habakuk haben noch nicht wie Psalmen und Hiob das Individuum im Auge, sondern das Volk bzw. dessen übrigbleibenden Rest. Aber es braucht nicht erst betont zu werden, daß auch in ihrem Sinne dieses Leben religiös-ethisch begründet ist.

In diesem Zusammenhang ist von Wichtigkeit, daß „Leben“ im A. T. zugleich auch die Bezeichnung für Glück ist Mal. 2, 5; Ps. 133, 3; auch die „Quelle des Lebens“ Ps. 36, 10 ist am besten in diesem Sinne zu verstehen. „Das atl. Hebräisch hat kein eigentliches Wort für ‚Glück‘, jedenfalls keines, das eine weitere Verbreitung gefunden hätte“²⁾. „Leben“ ist also, schon rein äußerlich gefaßt, nicht bloß Dasein oder Lebensdauer oder Lebenskraft, sondern auch Lebensinhalt, der Inbegriff alles dessen, was das Dasein angenehm und glücklich macht, somit auch die Summe aller Güter, welche die Rechtschaffenen, das Volk oder der Einzelne, als Lohn für ihre Treue gegen Jahwe von diesem empfangen.

1) Über eine ähnliche Auffassung des Lebens in Spr. s. unten.

2) Baudissin, Atl. hajjîm „Leben“ in der Bedeutung für „Glück“, Sachau-Festschr. 1915, S. 143—161, hier S. 159.

Zunächst sind diese Güter wohl rein äußerer Art, aber man beginnt, wie bereits gezeigt, sie bald auch im eigenen Innern zu suchen und sie vom äußeren Geschehen loszulösen. In Anbetracht dieser Auffassung des Glückes als Leben ist es nicht mehr unvermittelt, sondern liegt in der Linie der naturgemäßen Entwicklung, wenn man es sich, um mit dem Vergeltungsproblem zurecht zu kommen, über den Tod hinaus erstrecken läßt. Man ist nicht mehr damit zufrieden, daß man das Glück, das man im Bewußtsein der Gottverbundenheit und Gottesgemeinschaft im Innern trägt, unabhängig von äußerer Not das Leben hindurch genießt, während es mit dem Tode aufhört, man hofft vielmehr, daß es nach dem Tode fort dauere, seine Vollendung finde und zur Seligkeit in der Nähe Gottes werde. Es wäre naheliegend zu schließen, daß dieses Glück, um wirklich vollkommen zu sein, auch ewig dauern müsse. Das geschieht aber wenigstens im hebräischen A. T. bezüglich dieses Lebens der Gottesgemeinschaft nicht. Nur die Fortdauer, nicht die Unsterblichkeit wird erhofft. Dagegen wird Dan. 12, 2 das Leben der Auferstandenen als ewig bezeichnet, allerdings hier nicht im Gegensatz zu ewigem Tod, sondern zu Schmach und ewiger Schande. Erst in 2 Makk. wird ausdrücklich und bestimmt im absoluten Sinne ein ewiges Leben für die auferstehenden Märtyrer erwartet 7, 9. 36, eine Vorstellung, die im N. T. vom jenseitigen Leben überhaupt gilt Mt. 19, 16. 29; 25, 46 usw.¹⁾.

In erster Linie und in besonderem Maße kommt das Leben Jahwe zu. Er ist der lebendige Gott schlechthin, vielleicht im Gegensatz zu den toten Heidengöttern, vor allem aber als der tätige, wirkende, seinem Volke hilfreiche Gott Dt. 5, 23; Jos. 3, 10; Jer. 23, 36; vgl. Ps. 18, 47; 42, 3, nach Baudissin²⁾ weniger wahrscheinlich als derjenige, der den Wechsel der Zeiten überdauert. Jedenfalls ist Glück oder Seligkeit in diesem „lebendig“ bei Jahwe nicht ausgedrückt, zunächst auch nicht die Ewigkeit. Auch da, wo es

1) Näheres s. Baudissin, Sachau-Festschr. 159 f.

2) Adonis etc. 511.

sich um die Entstehung des geschöpflichen Lebens handelt wie in der Kosmologie, findet der Gedanke von dem lebendigen Gott keine Verwendung. Es wird also allem Anschein nach die Existenz des Lebendigen in der Welt nicht speziell aus dem Lebendigsein Gottes abgeleitet. Daher scheint es auch höchst unwahrscheinlich, daß, wie Baudissin zusammenfassend meint¹⁾, die Hoffnung des späteren Judentums auf Auferstehung eine Fortentwicklung der vielleicht altsemitischen, in besonders ausgeprägter Form aber phönikischen Anschauung von dem Lebendigsein der Gottheit sei, die die Allmacht des Todes überwindet.

Ebensowenig kann man der Meinung Sellins²⁾ beipflichten, der König erlange bei der Krönung die Teilnahme am göttlichen Leben. Wenn man dem König oder er sich selbst langes Leben für immer und ewig, ewigen Segen und ewigen Bestand seines Thrones und seiner Herrschaft erflachte oder wünschte Ps. 21, 5; 45, 3. 7; 61, 7 f., so nahm man das weder in striktem, wörtlichem Sinne, noch meinte man, daß sich sein Leben über den Tod hinaus erstrecken solle; der Wunsch bezog sich lediglich auf eine lange glückliche Regierungszeit ebenso wie die Grußformel „es lebe der König ewig“ 1 Kö. 1, 31 (vgl. V. 39, hier aber ohne „ewig“); Neh. 2, 3; Dan. 2, 4; 3, 9³⁾, im besten Falle auf einen langen Bestand der Dynastie. Von Unsterblichkeit in transzendentelem Sinn kann hier keine Rede sein.

Selbst Fortdauer über den Tod hinaus bedeutet ja an sich noch nicht Unsterblichkeit. Es ist gewiß nicht zufällig, daß dem hebräischen A. T. ein Wort für Unsterblichkeit überhaupt fehlt; erst in der griechisch geschriebenen Weisheit Sal. findet sich der Terminus *ἀθανασία*.⁴⁾ Jedenfalls geht man weder von der Vorstellung von Jahwe als dem Leben-

¹⁾ ebenda 509 f.

²⁾ NKZ 1919, S. 271.

³⁾ Vgl. Nötscher, Angesicht Gottes, 163.

⁴⁾ Wenn Sellin NKZ 1919, S. 235 meint, das Problem der Unsterblichkeit der Seele habe auf israelitischem Boden original überhaupt nicht aufgerollt werden können, es könne sich vielmehr nur um das einer Unsterblichkeit des ganzen Menschen handeln, da

digen noch vom „ewigen“ Leben des Königs aus, wenn man auf der Suche nach einer Lösung der Schwierigkeiten des Lebens mit seinen Gedanken über den Tod hinausstrebt; den Ausgangspunkt bildet vielmehr jenes innere höhere Leben der Gemeinschaft mit Gott, durch das man für das äußere Mißgeschick entschädigt zu werden hofft.

Es wird im einzelnen zu prüfen sein, wo und wie dieser Gedanke sich darstellt und wie weit seine Bedeutung reicht.

c) Gottesgemeinschaft in den Psalmen.

In der Frage, ob in manchen Psalmen — es kommen nur verhältnismäßig wenige in Betracht — der Fromme wirklich das Bewußtsein hat, seine Gemeinschaft mit Gott werde auch über den Tod hinaus fortbestehen, gehen die Meinungen freilich auseinander. In der Sprache der Mystik, wie wir sie hier vor uns haben, ist es naturgemäß auch nicht immer leicht, zu entscheiden, ob der Betende das Diesseits oder das Jenseits im Auge hat. In der Regel ist gewiß auch für die Psalmen Grube und Scheol, in die kein Lichtstrahl der Hoffnung fällt, das Ziel, auf welches der Mensch zusteuert. Während aber z. B. E. Kautzsch¹⁾ meint, mit dem Tode sei das Band zwischen Gott und Mensch allgemein für immer zerschnitten, man habe sich also in der Frage des glücklichen Weiterlebens zum mindesten mit einem non liquet zu begnügen, will zwar auch

im Hades ja der ganze Mensch, auch die basar, weiter existiere, so drückt er einen im Kern richtigen Gedanken doch etwas zu scharf und bestimmt aus. Die Unsterblichkeit des ganzen Menschen mußte dem Israeliten näher liegen als die Unsterblichkeit nur der Seele, da man keine scharfe Trennung zwischen Leib und Seele des Verstorbenen vollzog und diesen sich in der Hauptsache nur als schattenhaft gewordenen Menschen vorstellte. Aber für die ausdrückliche Existenz auch der basar in der Scheol kann die Stelle Hi. 14, 22, wie bereits bemerkt, doch nicht angerufen werden. Als die ἀθανάτισταί werden bei Herodot IV 93 die Geten bezeichnet. Sie scheinen demnach einen gut ausgebildeten Unsterblichkeitsglauben besessen zu haben.

¹⁾ Bibl. Theologie des A. T., 359 f., 369.

Burney¹⁾ die Lehre von einer persönlichen Unsterblichkeit im Genuß der Gottesgemeinschaft hier noch nicht bestimmt sich finden lassen, wohl aber den fruchtbaren Boden, auf dem sie sich früher oder später entwickeln konnte. Ähnlich will A. Causse²⁾ wenigstens eine dunkle Ahnung, wenn auch keine feste Lehre von einer höheren Welt feststellen. N. Söderblom³⁾ hingegen erkennt die Gewißheit und Hoffnung eines ewigen Lebens, die das Tor des Todes aufstößt, bei einigen Frommen an und E. König⁴⁾ bezieht Stellen wie Ps. 16, 9 b auf ein nachirdisches Schicksal des Menschen.

Nicht mit Bestimmtheit nachweisen läßt sich in der Tat die spezifische Auferstehungshoffnung als Wiederbelebung auch des Leibes in den Psalmen. Das Wort für Auferstehung in der griechischen Überschrift zu Ps. 66 (LXX 65)⁵⁾, das wohl mit Rücksicht auf V. 9 gesetzt ist, hat im hebräischen Text keine Entsprechung und fehlt auch in Codex Aleph, wo diese Überschrift als Unterschrift erscheint. Über Ps. 17, 15 wird an gegebener Stelle⁶⁾ zu reden sein.

Was aber die Hoffnung auf ein glückseliges Leben bei Gott an sich angeht, so läßt sich nicht von vornherein eine allgemeine Regel aufstellen, es ist vielmehr im einzelnen zu unterscheiden.

Ps. 37. Das Prinzip der irdischen Vergeltung ist auch in den Psalmen das vorherrschende. „Ich war jung und bin jetzt alt geworden, niemals sah ich einen Gerechten verlassen noch einen Armen um Brot bitten“ Ps. 37, 25 ist die schönste Erfahrung für einen frommen Israeliten. „Jahwe verläßt seine Frommen nicht; die Frevler werden auf ewig vertilgt (so richtig mit LXX) und das Geschlecht der Gottlosen wird ausgerottet. Gerechte werden das Land erben

¹⁾ Hope etc., p. 47.

²⁾ S. 25; ebenso Torge, Seelenglaube, 220.

³⁾ La vie future, 346, 352.

⁴⁾ Theol. d. A. T., 312.

⁵⁾ Εἰς τὸ τέλος ᾠδὴ ψαλμοῦ ἀναστάσεως.

⁶⁾ S. 231 f.

und für immer darin wohnen“ V. 28 f.¹⁾. Über den Genuß irdischer Güter, wie er hier in völlig unmißverständlicher Weise als Lohn der Gottesfurcht hingestellt wird, geht die Erwartung auch V. 34—38 nicht hinaus. Wenn V. 37 b wirklich, besonders mit Rücksicht auf Spr. 24, 20, zu übersetzen ist: „denn eine Zukunft hat der Mann des Friedens“²⁾, nämlich derjenige, der sich um Unschuld und Rechtschaffenheit bemüht (V. 37 a), so ist trotzdem schwerlich anzunehmen, der Dichter wolle damit sagen, daß es durch Tod und Auferstehung hindurchgehe, wie Bertholet fragend bemerkt. Dazu ist אָחֵרִית viel zu unbestimmt. Unter „Zukunft“ muß man hier dem ganzen Zusammenhang nach und schon wegen des Gegensatzes zu V. 38, der den Gottlosen Vertilgung bis auf den letzten Mann androht, ein langes glückliches Leben mit einem sanften Tod in reifem Alter verstehen (vgl. V. 32 f.). Der Gerechte überlebt den Untergang der Gottlosen V. 34.

Ps. 142 weist gleichfalls nicht ins Jenseits. Es ist der Notschrei eines Verfolgten, der, rings von Feinden bedrängt und am Leben bedroht, nirgends mehr Hilfe sieht V. 4. 5. 7. Wenn er sich in äußerster Not an Jahwe als „seine Zuflucht“ und „seinen Teil im Lande der Lebenden“ wendet V. 6, so will er durch ihn von Verfolgung befreit und am Leben erhalten werden V. 7 f.

Auf dasselbe Ziel gehen die Wünsche des Betenden in Ps. 63. Er sehnt sich nach Jahwe und verlangt danach, dessen Macht und Herrlichkeit im Heiligtum zu schauen, wo er seiner Gnade gewiß wird (1—3). Diese Gnade Got-

¹⁾ Vgl. L. Couard, Die Behandlung und Lösung des Problems der Theodicea in den Psalmen 37, 49 und 73, in Theol. Stud. u. Krit. 74 (1901), S. 110—124, hier S. 116. Etwa mit Flunk, Zeitschr. f. kath. Theol. 11 (1887), 479 hier Unsterblichkeit und Vergeltung nach dem Tode finden zu wollen, geht nicht an. Höchstens könnte eine Vergeltung noch an den Nachkommen in Frage kommen, s. Ps. 103, 17.

²⁾ So Bertholet in Kautzsch, Hl. Schrift, 4. Aufl.; Kittel, Die Psalmen: „solchem Mann wird's endlich wohlgehen“, da „redlich“ (V. 37 a) und friedlich nicht dasselbe seien. Hebr. Text: בִּי אָחֵרִית ; vgl. Spr. 23, 18; 24, 14. 20.

tes deucht ihm besser als Leben, natürlich als das irdische, wenn auch noch so glückliche Leben der Gottlosen, das ein schmachvolles Ende nimmt (10. 11). Sie besteht aber darum noch nicht in einem ewigen oder jenseitigen Leben, sondern in dem inneren Glück, welches das Bewußtsein der hilfreichen Nähe Jahwes verleih't (8 f.).

Ps. 36, 10¹⁾ besagt „Leben“ mehr als bloßes physisches Dasein, hier nähert es sich der Bedeutung Glück, Gnade (V. 8. 11). Es ist ein Leben der beseligenden mystischen Gottesgemeinschaft, deren Gewißheit wohl hier (V. 9) wie Ps. 63, 3 durch den Tempelkult erlangt wird, in deren Besitz man sich geborgen fühlt im Schutz der Flügel Jahwes V. 8; vgl. 17, 8; 63, 8. Die Gnade Jahwes und darum wohl auch das Glück, das man durch sie erfährt, ist unermeßlich und reicht bis zum Himmel V. 6; daß sie aber den Tod überdauere, wird in diesem Psalm nicht gesagt.

Ps. 39 enthält eine Klage über menschliche Not und menschliche Vergänglichkeit. Der leidende Fromme, in dessen Namen der Dichter redet, ist ähnlich wie Hiob sich bewußt, daß der Mensch nur ein Hauch ist V. 6. 12. Jahwe bleibt als einzige Hoffnung in Not und Plage, von ihm kommt aber auch in letzter Linie die Bedrängnis (8 ff.). Jedoch kann die Bitte V. 5: „Laß mich wissen, Jahwe, mein Ende, und was das Maß meiner Tage sei, damit ich erkenne, wie²⁾ ich vergänglich bin“ nicht so aufgefaßt werden, als ob hier Aufschluß verlangt würde über das, was hinter dem irdischen Dasein liegt³⁾, oder daß im stillen ein Weiterleben nach dem Tode erhofft würde, ohne daß man diese Hoffnung begründen könnte⁴⁾. Daß er vergehen muß, daran zweifelt der Leidende nicht (V. 13), Jahwe soll ihn nur von dem Bewußtsein der Vergänglichkeit ganz durchdrungen sein lassen, damit er ganz auf ihn sich verläßt und nicht verzweifelt. V. 13 f. wird das deutlich: Er trägt

¹⁾ „Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht sehen wir das Licht.“

²⁾ So ist zu übersetzen (מָה), nicht „ob ich vergänglich bin“.

³⁾ Torge, Seelenglaube, S. 223.

⁴⁾ Duhm, Psalmenkommentar; vgl. E. Albert, S. 12.

nicht auf einen jenseitigen Ausgleich an, sondern mit Rücksicht darauf, daß das Leben so rasch vergeht, daß er nur Gast und Beisaß ist bei Jahwe (d. i. im Lande Jahwes, Israel) wie seine Väter, will er von Jahwe für die kurze Zeit, die ihm noch vergönnt ist, mit Leiden verschont sein, damit er noch einige frohe Stunden hat (vgl. Hi. 7, 19), bevor er dahingeht und nicht mehr ist. Über den Horizont des irdischen Lebens geht dabei der Blick nicht hinaus.

Auch „Gott schauen“ und „Gottes Angesicht schauen“ ist in den Psalmen nicht ohne weiteres auf das Jenseits zu beziehen. Es liegt darin vielmehr zunächst und zumeist das höchste Glück der Frommen im Diesseits. Das Gottschauen der Psalmen steht zunächst in Zusammenhang mit Kult und Tempel, ist also ein kultisches, aber es ist auch außerhalb des Tempels nicht unmöglich. In keinem Falle aber ist es ein wirkliches, sondern ein „mystisches“ Gottschauen. Ein wesentlicher Unterschied, ob in oder außer dem Tempel, besteht nicht, da „Gott sehen im Tempel“ bereits Bild und Bürgschaft seiner göttlichen Gnadengemeinschaft ist 27, 4 (vgl. 23, 6; 84, 11); 42, 3; 63, 3¹⁾). Im Heiligtum ist das Gottschauen am unmittelbarsten, aber es ist nicht an das Heiligtum gebunden. Der Tempelbesuch ist eben dem Frommen bereits nicht Selbstzweck, sondern Mittel, um der Gnade und Hilfe Gottes gewiß zu werden. Daß der Tempel als Wohnsitz des Namens oder der Herrlichkeit Jahwes der Ort des Gnadensuchens in ganz besonderem Maße ist, ist naturgemäß. Ps. 11, 4 stehen ja Tempel und Himmel als Thronszitz Gottes geradezu in Parallele und ursprünglich bedeutet „Gottes Angesicht schauen“ überhaupt nur „die Kultstätte besuchen“²⁾). So wird der Tempel in den Psalmen, wenn zunächst auch noch an das wirkliche Heiligtum in Jerusalem gedacht ist, Bild und Symbol der mystischen Gottesnähe für den Frommen überhaupt³⁾, vgl. außer den eben genannten Stellen noch 36, 8 ff.; 42, 5. Was dieser

¹⁾ F. Nötscher, Das Angesicht Gottes schauen, 147 ff.

²⁾ Nötscher, Angesicht Gottes, 88 ff.

³⁾ So auch R. Kittel, Die hellenistische Mysterienreligion und das A. T., 1924. S. 90 zu Ps. 27, 4.

durch das Gottschauen zu erlangen sich bemüht, ist die beseligende Gewißheit der Gnadenverbundenheit mit Gott schon in diesem gegenwärtigen Leben nach dem Grundsatz: Jahwes Gnade ist besser als Leben 63, 4.

Auch das vom Tempel getrennte und ganz in die innere Erfahrung verlegte Gottschauen ist in der Regel nicht als jenseitiges zu betrachten¹⁾. Zuweilen bedeutet es nur „am Leben bleiben“. So kann der Kranke und Verfolgte den Wunsch äußern, Jahwe oder die Güte Jahwes zu schauen im Lande des Lebens, d. i. von dem drohenden Tode verschont zu bleiben Jes. 38, 11; Ps. 27, 13; vgl. Hi. 33, 26. Dasselbe will ein Kranker und Bedrängter Ps. 41, 13, wenn er fest vertraut, von Jahwe für immer vor sein Angesicht gestellt zu werden: er will seine Gesundheit wieder erlangen und nicht sterben an seiner gegenwärtigen Krankheit, damit seine Widersacher, die seinen Tod bereits herbeiwünschten, nicht ihre Schadenfreude an ihm auslassen können V. 11 f.

Dem entspricht es, daß Gottschauen im Gegensatz steht zu „zugrunde gehen“, „(vorzeitig) hingerafft werden“. Ps. 140 wünscht sich der Betende angesichts seiner Beunruhigung durch gewalttätige Feinde, vor Jahwes Angesicht zu wohnen oder wohnen zu bleiben V. 14, während der Verleumder und Gewaltmensch im Lande nicht bestehen kann V. 12. Gemeint ist, Jahwe soll die Gottlosen vernichten, den Frommen, der seine Hilfe erfleht, am Leben erhalten²⁾.

Derselbe Gegensatz findet sich Ps. 11, 7. Jahwe übt gerechte Vergeltung: Die Gottlosen vernichtet er durch Schwefelregen und Glutwind V. 6, die „Geraden“ schauen sein Antlitz. Gottes Antlitz schauen ist also das Gegenteil von Tod oder Vernichtung. Aber es liegt hier doch noch mehr darin. Nicht bloß das nackte Leben soll den Rechtschaffenen erhalten bleiben, sondern ein glückliches Leben im Besitz der göttlichen Gnade, wie es den Gottlosen nicht möglich ist. Damit ist keineswegs gesagt, daß die

¹⁾ Nötscher, ebenda 157 ff.

²⁾ ebenda S. 117.

Frommen nicht schließlich doch sterben. Daran denkt der Dichter wohl noch nicht, das Gottschauen ist für ihn noch ein diesseitiges¹⁾).

Ps. 16, 11 greift vielleicht weiter. Dieses Lied preist das Glück der Frommen, das in der zuversichtlichen Hoffnung gipfelt: Du (o Gott) überläßt meine Seele (= mich) nicht der Scheol, gibst deinen Frommen nicht die Grube zu schauen V. 10; du zeigst mir einen Weg zum Leben: die Fülle²⁾ der Freuden vor deinem Angesicht, Wonnen in deiner Rechten allezeit V. 11. Burney z. B. hat gemeint³⁾, es liege auch hier keine formulierte Unsterblichkeitshoffnung vor, wenn auch der Grundton angeschlagen sei, auf dem sie sich aufbaut; es handle sich vielmehr nur um den Unterschied zwischen dem Leben mit Gott und dem rein irdischen Leben, welches der Mensch gemein habe mit der unvernünftigen Kreatur. Auch Kittel⁴⁾ lehnt die Idee des ewigen Lebens an dieser Stelle ab. Schwally⁵⁾ hingegen ist der Ansicht, die Verse könnten kaum anders als von völliger Befreiung vom Tode verstanden werden. Er betrachtet als redendes Subjekt im Psalm aber die „fromme Gemeinde“ und zwar in ihrer gegenwärtigen Gestalt, sodaß also auch nur eine „Unsterblichkeit“ dieser, nicht aber des Individuums in Frage käme⁶⁾. Bei dieser Auffassung des Psalms, die allerdings heute kaum mehr vertreten wird, wäre man über die sonst geltende gewöhnliche Vorstellung vom Leben nicht hinausgekommen. In Wirklichkeit geht es hier um das Schicksal des Einzelnen, und es fragt sich, ob

¹⁾ ebenda S. 160 f. H. Gunkel, Die Psalmen⁴ 41 sagt, die Worte seien mit Willen allgemein gehalten; die gerechte Vergeltung Jahwes brauche danach nicht auf die eschatologische Wende beschränkt zu werden.

²⁾ „Fülle“ שָׂבַע nach Theodotion besser als „Sättigung“ שָׂבַע; s. J. Hehn, Marti-Festschr. 1925, S. 132.

³⁾ Hope etc., 35 f.

⁴⁾ Mysterienreligion, 87.

⁵⁾ Das Leben nach dem Tode, 122 f.

⁶⁾ Ähnlich Charles, Eschatology, 72.

der Weg zum Leben¹⁾ für ihn über Scheol und Grab hinausführt oder diese Übel überhaupt vermeidet.

Die LXX haben offenbar das letztere angenommen, da sie διαφθορά „Verwesung“ für das hebr. קֶרֶן „Grube“ setzen. Diese Wiedergabe ist aber ungenau²⁾. Erspart bleiben soll dem Frommen wohl ein jäher, vorzeitiger Tod, aber nicht der Tod überhaupt, wie auch Ps. 11, 7. Eine augenblickliche Todesgefahr besteht für ihn nicht, davon ist im ganzen Psalm nicht die Rede. Der Fromme fühlt sich vielmehr glücklich im Besitz der Gunst Jahwes V. 4 ff. Dieses Glück wünscht er sich für immer zu erhalten, er hofft, daß es auch gegen so unvermeidliche Übel wie Tod und Grab geschützt sei. Das scheint V. 10 f. zum Ausdruck bringen zu wollen: Freude und Wonne, welche die Gottesgemeinschaft gewährt, können durch den Tod nicht berührt oder behindert, also auch nicht beendet werden, sie sind davon unabhängig. Ob diese ungestörte Fortdauer des Glückes in Gott durch die (leibliche) Auferstehung ermöglicht wird oder durch einfaches Weiterleben, und wenn das letztere, in welcher Form dieses Weiterleben zu denken ist, erfahren wir aus dem Psalm nicht³⁾. Als möglich, sogar in höchstem Maße wahrscheinlich läßt sich nur das erkennen, daß hier das selige Leben in Gottes Gemeinschaft sich über den Tod hinaus erstrecken soll.

P. Volz⁴⁾ stellt zur Erwägung, ob wir es in diesem Lied nicht mit dem Gegensatz zu einem der mystischen (gemeint: (Mysterienkult pflegenden) Kreise zu tun haben, mit denen sich das fromme Judentum in den letzten vorchristlichen

¹⁾ Daß der „Pfad des Lebens“ ursprünglich eine Märchenvorstellung sei (Gunkel z. St.), ist wenig wahrscheinlich.

²⁾ Zur Bedeutung „Grube“ s. Gunkel, Psalmen, S. 54; sie bezieht sich aber entgegen Gunkel zunächst auf Grab, nicht auf Scheol, s. oben S. 210 Anm. 2 und Nötscher, Angesicht Gottes, 161, Anm. 3; dort weiteres zu dieser Stelle.

³⁾ Die Gegenüberstellung von basar V. 9 und nefeš V. 10 beweist kein Weiterbestehen der Seele ohne den Leib; denn nefeš steht, wie bereits oben bemerkt, für einfaches „mich“ (parallel „dein Frommer“).

⁴⁾ Marti-Festschr. 289.

Jahrhunderten im Wettbewerb auseinander zu setzen gehabt hätte. Das ist schwerlich anzunehmen. Denn über den Einfluß dieser Kreise in Israel sind wir so gut wie nicht unterrichtet, und die Anklänge an die Mysterien, die Volz in einigen Ausdrücken des Psalmes findet, können rein zufällig sein. Dieses Moment darf daher für die Deutung des V. 11 auf Fortdauer im Jenseits oder gar Entrückung, Dinge, wie sie ähnlich in den Mysterien eine Rolle spielen, nicht herangezogen werden¹⁾).

Als einzige Stelle, welche dem Gottschauern ausdrücklich die Wiederbelebung vorausgehen läßt, könnte Ps. 17, 15²⁾ bezeichnet werden, wenn das Erwachen als ein solches aus dem Todesschlaf betrachtet werden dürfte. Schwally³⁾ bezieht es auf Gott, den man sich schlafend vorstellt, solange er die Gebete nicht erhört, Charles⁴⁾ auf die Gemeinde, Duhm⁵⁾, Burney⁶⁾ und Westphal⁷⁾ erklären es vom Erwachen am Morgen, Baudissin⁸⁾ läßt die Wahl zwischen Erwachen am Morgen und Erwachen aus dem Todeszustand, Kittel⁹⁾ entscheidet sich für das letztere, denkt also an ein jenseitiges Leben, während Bertholet¹⁰⁾ und Sellin¹¹⁾ das „Erwachen“ durch Emen-

¹⁾ Über das Verhältnis des Psalmschlusses zu Apgesch 2, 25 ff.; 13, 35 s. Nötscher, Angesicht Gottes, 162, Anm. 3. In merkwürdig temperamentvoller Weise begründet E. Bertheau, Die atl. Auferstehungshoffnung 18, seine Auffassung darüber. Er nimmt die Deutung im N. T. zum Ausgangspunkt und erklärt: „Wir von unserem kirchlichen Standpunkt aus sagen hier, wie einst Luther dem Reichstag von Worms gegenüber, so aller Wissenschaft zum Trotze: Wir können nicht anders; hier (Ps. 16, 9 f.) blitzt Auferstehungshoffnung auf.“

²⁾ „Ich werde um [meiner] Gerechtigkeit willen dein Antlitz schauen, werde, wenn ich erwache, mich sättigen an deiner Gestalt.“

³⁾ S. 125.

⁴⁾ Eschatology, 72 f.

⁵⁾ Kommentar z. St.

⁶⁾ Hope etc., 36.

⁷⁾ Jahwes Wohnstätten, 128.

⁸⁾ ARW 1915, S. 177.

⁹⁾ Psalmen, S. 58; Mysterienreligion, S. 89.

¹⁰⁾ Kautzsch, Hl. Schrift⁴ II, 137.

¹¹⁾ NKZ 1919, S. 273 f.

dation überhaupt beseitigen wollen, indem der erstere dafür *beniqqâjôn* „in Unschuld“ setzt entsprechend dem parallelen *besedeq*, letzterer *רָאִיתִי* „wenn ich sehe (deine Gestalt)“ liest mit Rücksicht auf Nu. 12, 8¹). Diese Änderungen halte ich für unbegründet und darum unzulässig. Der Psalm ist kein Abendlied, sondern das Gebet eines Verfolgten, der in Anbetracht der Übermacht seiner Gegner im Leben kaum mehr etwas zu hoffen hat V. 9 ff. So ist es, wenn auch nicht absolut sicher, so doch naheliegend, daß er seine Hoffnung auf die Zeit setzt, da er wieder aus dem Tode erwacht ist, um dann zum Lohn für seine Rechtchaffenheit in Gottes Nähe sein, sein Antlitz schauen und am Sehen seiner Gestalt sich sättigen zu dürfen. Das wäre deswegen nichts so ganz Unerhörtes, weil der Tod ja auch sonst als Schlaf bezeichnet wird Jer. 51, 39. 57; Ps. 76, 6; Hi. 14, 12 u. ö. und die Auferstehung als ein Erwachen aus demselben sich darstellt Jes. 26, 19; Dan. 12, 2. Mit Rücksicht auf die vorausgegangene Todesgefahr und den Ausdruck „erwachen“ wäre es also wohl möglich anzunehmen, daß der Weg zum Gottschauen hier über die (leibliche) Auferstehung führt. Der Einwand Gunkels, daß die Frommen jener Zeit den Auferstehungsglauben noch nicht gekannt hätten, ist schon deswegen hinfällig, weil wir über die Abfassungszeit des Psalms nichts Bestimmtes wissen. Zudem hat sich ja gezeigt, daß der Auferstehungsgedanke, nicht bloß im Sinne einer Wiederherstellung des Volkes, mindestens zur Zeit des Exils in Israel nicht mehr ganz fremd war (S. 150). Wo sich das neue Leben nach dem Erwachen abspielen soll und wie lange es dauert, verschweigt der Dichter. Aber nach all dem, was wir über das Gottschauen in den Psalmen erfahren, ist es höchst wahrscheinlich, daß ihm nicht ein eigentliches leibliches, irdisches Schauen vorschwebt nach der Art, wie es Moses

¹) Auch Gunkel emendiert und liest *בְּרִצְיָן* „beim Anblicken“ nach Cant 2, 9 und dem Neuhebräischen (!). Von jenem Glück kann dann keine Rede sein. Gunkel wendet sich sehr lebhaft gegen eine solche Erklärung, S. 55 f.

verstattet wurde Nu. 12,8, das etwa im messianischen Zeitalter zu erwarten wäre, sondern vielmehr ein solches, das sich bereits dem ntl. Gottschauen als Inbegriff der jenseitigen Seligkeit nähert¹⁾).

In der Dankliturgie Ps. 118,17 handelt es sich nur um die Rettung und Erhaltung des gegenwärtigen Lebens; sonst könnte „ich werde nicht sterben, sondern leben“ nicht fortgeführt werden durch „und erzählen Jahwes Taten“²⁾. Übrigens verlangt der ganze Zusammenhang diese Erklärung, besonders der Vers 21, der den Dank an Jahwe für den verliehenen Sieg enthält.

Fast alle die im Vorstehenden genannten Psalmen gehen aus von der leidvollen, mißlichen Lage der Frommen, die teilweise in merkwürdigem Gegensatz steht zu dem Glück der Gottlosen³⁾. Die Lösung dieses Mißverhältnisses wird darin gefunden, daß der Gerechte doch noch bessere Zeiten in diesem Leben zu erwarten hat, während dem Frevler ein jähes unrühmliches Ende droht, über welches hinaus es für ihn keine Hoffnung mehr gibt, oder in dem tieferen Gedanken, daß die Gnadengemeinschaft mit Gott den Frommen für alles äußere Leid reichlich schon jetzt entschädigt und die Fähigkeit besitzt, unter Umständen sogar über den Tod hinaus zu dauern. Die Modalitäten der Todesüberwindung sind aber in den Psalmen nirgends klar und durchsichtig. Auferstehung kommt höchstens 17,15, allerdings auch nicht mit Sicherheit, in Frage.

¹⁾ Vgl. Nötscher, Angesicht Gottes, 165 ff. S. Mowinckel, Psalmenstudien I 155—157, hat gemeint, vielleicht sei hier wie Ps. 3,6 und 4,9 anzunehmen, der Kranke oder Hilfesuchende verbringe eine Nacht im Tempel, um dort eine Traumoffenbarung zu erwarten, also eine Art Inkubationsorakel. Daran ist doch nicht zu denken. Gunkel hat dagegen auch schon richtig bemerkt, daß das Gottschauen doch beim Erwachen eintreten soll, nicht im Schlaf.

²⁾ Noch deutlicher V. 18: „Jahwe züchtigt mich wohl, aber er übergibt mich nicht dem Tode.“

³⁾ Zur Leidensfrage im A. T. s. N. Peters, bibl. Zeitfragen XI 3/5, 1923, bes. S. 84 ff.; H. Schmidt, Gott und das Leid im A. T. 1926.

d) „Entrückung“ in Ps. 49 und 73.

Einen besonderen Weg, auf dem die Gemeinschaft mit Gott über den Tod hinaus erhalten werden kann, deuten die Psalmen 73 und 49 an, die gleichfalls mit dem Mißverhältnis zwischen dem sittlich-religiösen Wandel und dem äußeren Ergehen des Einzelnen sich befassen und dabei besonders die Vergänglichkeit des Glückes der Frevler betonen. Die hilfreiche Nähe Gottes kann den Frommen schon im Diesseits glücklich machen: Jahwe leitet ihn ja und führt ihn an der Hand, sodaß er im Schutze und Besitze Gottes alles andere entbehren kann 73, 23. 25. 26. Danach aber nimmt ihn Jahwe in Ehren auf, d. i. wohl, er entrückt ihn ähnlich wie einst Henoch und Elia, deren Wegnahme mit demselben Wort bezeichnet wird, das der Dichter Ps. 73, 24 und 49, 16 auf sich oder den Frommen, in dessen Namen er redet, anwendet¹⁾. In Ps. 49 ist nicht so deutlich das Glück der Gottesnähe schon im gegenwärtigen Leben betont, aber es wird in gleicher Weise als Vorbereitung und Anfang der mit der Entrückung erreichten vollen Beseligung vorauszusetzen sein. Der Auferstehungsgedanke kommt in keinem der beiden Psalmen zum Ausdruck, was nur dann einigermaßen auffällig wäre, wenn man sie für nachexilisch und jünger als etwa Jes. 53 halten müßte. Über die Abfassungszeit aber läßt sich zumal bei dem an sich zeitlosen Inhalt der Lieder nichts Bestimmtes sagen. Auch daß man nach dem Vorgang von Henoch und Elia vor dem Tode über-

¹⁾ Ps. 73, 24 b emendiert H. Gunkel zu: „Du gibst der Seele Mut auf dem Wege“, was völlig unbegründet ist. E. Balla, *Eucharisterion* I 252 ff., und F. Wutz, *Psalmen 190 übersetzen* (wie Kittel, BH vorschlägt): du „führst an der Hand mich hinter dir“, wobei dann von einer Beziehung auf das Ende des Frommen überhaupt abzusehen wäre. Balla findet in Ps. 73 die Überwindung des Vergeltungsglaubens durch den Gedanken, daß das Leid des Lebens nicht immer Strafe ist. Das ist gewiß zuviel behauptet. Kittel selbst übersetzt in seinen *Psalmen* 3. und 4. Aufl.: „Nimmst mich endlich mit Ehren auf.“ Ps. 49, 16 bezieht Wutz „wegnehmen“ auf Scheol als Subjekt, was aber daran scheitert, daß Scheol sonst Femininum ist, s. z. B. Jes. 5, 14. Gunkel interpretiert: „Wenn er der Unterwelt Macht mich entreißt“, was den Sinn nicht wesentlich ändert.

haupt bewahrt bliebe¹⁾), ist nach Ps. 49 sicher nicht (vgl. V. 8—11: keiner kann der Grube entgehen, Toren und Weise sterben) und demgemäß auch Ps. 73 wahrscheinlich nicht anzunehmen. Die Entrückung bzw. Befreiung aus der Scheol erfolgt trotz des Todes und nach demselben. Das ist immer noch eine Ausnahmestellung groß genug gegenüber der breiten Masse, die dem Vieh gleicht, das abgetan wird 49, 13. 21, und gegenüber den Vorfahren, die nimmer das Licht erblicken 49, 20, oder den Abtrünnigen, die umkommen 73, 27. Der neue Aufenthalt des Entrückten wird, da er ja aus der Gewalt der Scheol losgekauft ist 49, 16 a, bei Gott im Himmel zu denken sein. Über die Dauer dieses Glückszustandes nach dem Tode verlautet nichts; im Sinne des darauf Hoffenden soll er naturgemäß möglichst ohne Ende sein²⁾).

Wieviele diese tröstliche Lehre geteilt haben, entzieht sich unserer Kenntnis. Daß der Psalmist für sich allein ein glückliches Fortleben über den Tod hinaus erwartet hätte, ist nicht wahrscheinlich. Es gab genug, die in gleicher Lage sich befanden, und gewiß auch eine ganze Anzahl, die in den Schwierigkeiten des Lebens hofften und dachten wie er. Ebenso naheliegend aber ist, daß er mit seinen Hoffnungen nicht allseitig im Volke Verständnis fand. Die große Masse zeigt sich solch innerlicher Auffassung der Religion, die in der Gewißheit der Gottesgemeinschaft ihr Glück und die Kraft findet, den Schwierigkeiten des Lebens zu trotzen, zu allen Zeiten wenig zugänglich. Eine esoterische Sonder- oder Geheimlehre³⁾ brauchte es deshalb nicht zu sein, denn es ist nicht einzusehen, wie und warum man Lieder wie diese beiden hätte geheim halten sollen. Eine Berührung mit hellenistischem Mysterienwesen⁴⁾ anzunehmen, scheint mir trotz 73, 17. (vgl. Weish. 2, 22), wo nur an

¹⁾ Sellin NKZ 1919, 286.

²⁾ Die nähere Begründung für diese Auffassung der beiden Psalmen s. bei Nötscher, Angesicht Gottes, 163 ff.

³⁾ Bertholet, Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 57.

⁴⁾ R. Kittel, Die hellenistische Mysterienreligion und das A. T., 92 ff. Auch Bertholet zieht hellenistischen Einfluß in Erwägung.

ein Eindringen in die Pläne und Absichten Gottes gedacht ist, solange nicht berechtigt, als dessen Pflege auf israelitisch-jüdischem Boden nicht besser erwiesen ist.

Abgesehen von Schwall¹⁾, der Ps. 49 unzutreffender Weise von der Unsterblichkeit der Gemeinde versteht und auch in Ps. 73 die Vergeltung im Jenseits aus dem Gesichtskreis des Dichters ausschließen will, und H. Gunkel sind fast alle, die sich zur Frage eingehender äußern, der Meinung, daß hier die Hoffnung des Psalmisten die Grenzen des Diesseits überschreitet und die Vergeltung im Jenseits wenn nicht beginnen, so doch sich vollenden läßt. Daß dabei nicht die Auferstehung als Form des Weiterlebens gewählt, sondern, wie es scheint, an die Vorstellung von der Entrückung des Heno²⁾ und Elia angeknüpft und diese mehr ins Geistige gewendet wird, zeigt, daß man nicht einfach die persische Eschatologie übernommen hat. Man hätte dann nicht erst um die Hoffnung auf einen Weg über den Tod hinaus zu kämpfen und zu ringen brauchen. Die Psalmisten fußen bei diesem Ringen auf israelitischem Boden, ihre Erwartungen stellen sich als das Produkt des israelitischen religiösen Geistes dar²⁾. Sie zeigen, daß man in Israel selbst das Problem zu meistern versteht. Sie suchen dem Problem der gerechten Vergeltung, die erfahrungsgemäß im Diesseits sich nicht auswirkt, beizukommen mit dem Gedanken der Gottesgemeinschaft, die auch durch den Tod nicht zerstört wird, ein Gedanke, wie ihn sonst keine Religion des alten vorderen Orients kennt.

Die Idee der Gottesgemeinschaft ist nicht erst aus dem Auferstehungsglauben heraus entwickelt; die Auferstehung wird ja in den Psalmen als Voraussetzung für die jenseitige Gottesnähe, von 17, 15 etwa abgesehen, nirgends betont. Unbedingt notwendig erscheint somit die Leiblichkeit zum Genuß der jenseitigen Seligkeit nicht. Aber umgekehrt ist der Gedanke der inneren Gnadengemeinschaft mit Gott wohl geeignet, die Auferstehungshoffnung zu begünstigen und

¹⁾ S. 126 ff.

²⁾ Stave, 167 f.

weiterzuführen. Beide Gedanken bestehen neben-, vielleicht zunächst unabhängig voneinander. Es ist nicht zu entscheiden, welcher von beiden in Israel der ältere ist; vermutlich aber ist der der individuellen Auferstehung der jüngere. Beide bewegen sie sich um das Problem der gerechten Vergeltung und schieben diese, die Auferstehungshoffnung deutlich und ausdrücklich, die Idee der Gottesgemeinschaft mit großer Wahrscheinlichkeit, über den Tod hinaus. Beide haben also im wesentlichen dasselbe Ziel. Was liegt da näher, als daß sie miteinander auch verbunden werden in der Weise, daß der Fromme nach dem Tode die Gottesnähe nicht nur mit seinem geistigen Sein, sondern mit seinem ganzen Wesen genießt, wie sie durch die Entrückung erzielt wird. Im N. T. ist, wie später noch näher auszuführen sein wird, dieser Zusammenhang zwischen Auferstehung und seliger Gemeinschaft mit Gott ausdrücklich hergestellt, wenn diese Seligkeit auch bereits vor und ohne Auferstehung beginnen kann. Im Psalmenbuche ist ein solcher Zusammenhang nur an der wiederholt genannten Stelle 17, 15 angedeutet. Er liegt aber ganz in der Linie der atl. Auffassung, die eine scharfe Trennung zwischen Leib und Seele auch nach dem Tode nicht macht.

e) Hiob.

Ähnlich wie in einzelnen der besprochenen Psalmen wird im Buche Hiob argumentiert. Hier steht das Problem des Leidens im Mittelpunkt des Interesses. Die Frage nach der gerechten Vergeltung steht damit in unmittelbarem Zusammenhang. Sein eigenes Schicksal dünkt Hiob ein eklatanter Widerspruch zu der hergebrachten Lehre von der äußeren irdischen Vergeltung, wie sie seine Freunde bis in ihre schärfsten Konsequenzen vertreten derart, daß sie sogar aus der unglücklichen Lage Hiobs Rückschlüsse auf etwaige geheime Schuld von seiner Seite machen, vgl. 11, 4 ff.; 22, 5 ff. In dem aufreibenden inneren Kampf mit dem Schicksal gibt er seine Sache selbst dann noch nicht verloren und läßt nicht von seiner Hoffnung auf endliche Rechtfertigung, wo er über

das unmittelbare Bevorstehen seines Todes nicht mehr im Zweifel ist. Die klare Lösung allerdings, die der griechische Zusatz zu 42, 17 enthält: „Es starb Job¹⁾ alt und hochbetagt. Es ist aber geschrieben, daß er wieder auf-
erstehen wird mit denen, welche der Herr auferweckt“, findet sich nicht im ursprünglichen Text. Und die Übersetzung des Hieronymus und Luthers zu 19, 25 ff., die den gleichen Gedanken herausbringen, ist ungenau. Darüber, was sich wirklich an Ideen über ein zukünftiges Leben oder gar über die Auferstehung in dem Buche findet, gehen die Meinungen freilich sehr auseinander²⁾. Zum Teil liegt es am Textzustand.

Jedenfalls ist Hiobs eigene Ansicht über die Vergeltung zunächst die altherkömmliche: Dem Frevler ergeht es im Leben schlecht, er wird von Gott in seiner Bedrängnis nicht erhört und nimmt ein unrühmliches, hoffnungsloses Ende 27, 7 ff. Seine Nachkommen haben ähnliches zu erwarten 27, 14 f. Der Gerechte erfreut sich des gegenteiligen Loses. So wäre es wenigstens auch nach Hiobs Meinung das Richtige. Die Erfahrung lehrt aber anders und dagegen, daß diese Regel im tatsächlichen Geschehen sich nicht auswirkt, bäumt sich Hiobs Gerechtigkeitsgefühl auf 21, 1 ff., bes. V. 7 ff. Er ist auch nicht damit zufrieden, daß der

¹⁾ Job wird hier übrigens mit Jobab, einem edomitischen König, gleichgesetzt.

²⁾ R. S m e n d z. B. meint (Atl. Religionsgeschichte², 480), Hiob erwarte „in einem vielleicht nur momentanen Wiederaufleben eine Erfahrung seiner Rechtfertigung von hinten nach.“ Nach Schwally, S. 111 f. kommt für ihn die Auferstehung gleichfalls nur als die unumgängliche Voraussetzung der Rechtfertigung in Betracht. Nach Torge, Seelenglaube, 226 f. „träumt“ er von „einem neuen Dasein jenseits der Welt der Lebendigen, jenseits der Scheol“, wo Gott gewährt, was er im Leben versagt hat, nämlich die Rechtfertigung. Andere wie Bertheau lassen es unentschieden, ob im Buche Hiob sich Auferstehungsgedanken finden (Die atl. Auferstehungshoffnung, 19 f.), während Sellins Ansicht (NKZ 1919, S. 256) dahin geht, daß zwar zur Zeit Hiobs, der vermutlich ein Zeitgenosse Maleachis gewesen sei, der Auferstehungsglaube im Volke schon recht weit um sich gegriffen habe, wenn auch die Freunde Hiobs ihn nicht kennen und er selbst ihn bewußt ablehne.

Gottlose etwa in seinen Nachkommen gestraft wird, an dem Übeltäter selbst soll seine Schuld bei Lebzeiten noch geahndet werden 21, 19 ff. Eine Vergeltung in der Scheol wird in Hiobs Auseinandersetzungen mit seinen Freunden auch von ihm selbst zunächst nicht in Erwägung gezogen, obwohl er betont, daß Jahwe auch über die Unterwelt verfügt 26, 6. Die Toten befinden sich dortselbst als an einem Ort 3, 11 f.¹⁾, wo alle, klein und groß, Herr und Knecht, gleich sind, wo man aller Plage und Unterdrückung los ist, ein Zustand, den der Verzweifelte selbst einem elenden Leben vorziehen möchte 3, 21 f. Eine Rückkehr von dort auf diese Welt wird nicht in Rechnung gestellt: Wer ins Land der Finsternis und des Todesschattens hinabsteigt, kommt nicht wieder herauf, nie kehrt er in sein Haus zurück und nie wieder sieht ihn seine Stätte 7, 9 f.; 10, 21; 16, 22²⁾. Ins Totenreich nimmt man keine Hoffnung mit 17, 13 ff. Legt sich Hiob einmal in den Staub, d. i. stirbt er, dann ist er nicht mehr und selbst Jahwe sucht ihn vergebens 7, 8. 21. Hier haben wir es freilich mit den Vorwürfen eines bitter enttäuschten Frommen zu tun, der die Hoffnungslosigkeit seines nach seiner Meinung unverdienten Schicksals in den schärfsten Ausdrücken hervorzuheben sich bemüht. Er hat dabei naturgemäß eine Rückkehr nur ins frühere irdische Dasein im Auge, die erfahrungsgemäß nicht stattfindet, von wunderbaren Ausnahmen etwa abgesehen, wie sie für einen als Sünder Gebrandmarkten, als welcher Hiob erscheint, nicht in Betracht kommen. Auch 16, 18 ff. kommt nicht eine „hoffnungsvolle Vorstellung von dem zukünftigen (= jenseitigen) Einschreiten Gottes“ zum Ausdruck³⁾, sondern nur die Bitte, Hiob möchte durch Gott noch vor seinem Tode gerechtfertigt werden, bevor er den Pfad ohne Rückkehr wandeln muß V. 22. Ob der Zeuge Hiobs im Himmel V. 19 Gott selbst oder, wie

¹⁾ Ohne Zweifel ist hier die Scheol gemeint, wenn das Wort, vielleicht aus Scheu mit Absicht, auch vermieden wird, ähnlich wie 1, 21. Vgl. unser „Gottseibeiuns“ für Teufel.

²⁾ Vgl. oben S. 212 ff.; s. auch Ps. 78, 39; 103, 14—16.

³⁾ J. Royer, Eschatologie des Buches Job, 131.

Mowinckel¹⁾ mit Rücksicht auf 33, 20 und auch 19, 25 f. meint, ein Schutzengel ist, ist für die Frage, ob diesseitige oder jenseitige Rechtfertigung, belanglos.

Cap. 14 erörtert besonders eingehend, was der Tod für den Menschen bedeutet. Es ist dabei nicht ganz klar zu sehen, ob die Unmöglichkeit der Rückkehr des Toten zu seinem früheren Leben in dieser Welt betont oder aber die Wiederherstellung zu jenseitigem Leben als ausgeschlossen bezeichnet werden soll. Das Wahrscheinlichere ist das erste. Es kommt darauf an, wie man V. 14a deutet. So wie der Satz dasteht, lautet er: „Wenn ein Mann stirbt, wird er dann wieder lebendig?“, worauf als Antwort ein kategorisches Nein zu denken ist. So übersetzt z. B. Steuernagel in Kautzsch⁴ und stellt den Halbvers hinter V. 12a, wo er besser paßt, während er, so interpretiert, sich hinter V. 13 nicht recht in den Zusammenhang fügt. Läßt man ihn aber hinter V. 13 stehen, dann empfiehlt sich die auch in Kittels BH. vermerkte Änderung des Frage-He in Waw, sodaß sich ergibt: Wenn (es möglich wäre, daß) ein Mann stirbt und dann wieder lebendig wird, dann wollte ich alle meine Kampfstage ausharren, bis meine Ablösung käme. Das Gedenken Jahwes an den bereits in der Unterwelt Verwahrten (V. 13) besteht dann ganz klar darin, daß er ihn wieder belebt. Auch bei der Umstellung nach Steuernagel ist dieser Sinn wenigstens der naheliegende. Hiob würde also sein gegenwärtiges elendes Los für erträglich finden und gern bis zum Ende auf sich nehmen, wenn er die Gewißheit hätte, daß ihn Gott nach seinem Eingang in die Unterwelt, der einmal nicht zu vermeiden ist, nach einer bestimmten Frist wieder dem Leben zurückgäbe und ihm dann zu seinem Recht verhelfe. Aber mit dieser Möglichkeit ist für ihn nicht zu rechnen: Des Menschen Schicksal gleicht nicht dem Baum, der bis auf den Stumpf abgehauen wieder ausschlägt V. 7—9, sondern dem Strom, der restlos versiegt und vertrocknet V. 11, oder den herabgestürzten Erd- und Felsmassen, die das Wasser wegspült V. 18. 19.

¹⁾ Marti-Festschr. 210.

Bis der Himmel nicht mehr ist, erwachen die Toten nicht und aus ihrem Schlaf werden sie nicht aufgerüttelt V. 12 b. Es ist also wohl die Rückkehr zum früheren Leben auf dieser Welt — wie deutlich 7, 10 —, wodurch Hiob die Schwierigkeiten seines Lebensschicksals als gelöst betrachten wollte, die jedoch nicht im Bereich seiner Erwartungen liegt. Das Fortleben in den Nachkommen ist kein Ersatz für die ausgebliebene persönliche Rechtfertigung, da der Tote von deren Ergehen nichts weiß V. 21 und mit seinem Schmerz für sich allein ist V. 22. Da so alle seine Gedanken auf das Diesseits eingestellt sind, ist kaum anzunehmen, daß er die Fortexistenz im Jenseits nach einer etwaigen Befreiung aus der Scheol als volle Entschädigung für erlittenes Leid betrachten würde. Das würde seinen Ansprüchen nach cap. 14 kaum genügen.

Dieser allerletzte Ausweg wird, wie es scheint, nur einmal eingeschlagen, nämlich 19, 25—27: Hier erscheint das Gottschauⁿ als das letzte Mittel, durch welches dem Gerechten, der vor der Zeit und ohne zu seinem Recht gekommen zu sein verschiden muß, die Möglichkeit eröffnet wird, noch nach dem Tode und trotz des Todes gerechtfertigt zu werden¹⁾.

Der früheren Exegese und der Dogmatik vielfach noch heute — von katholischen Lehrbüchern bilden, soweit ich sehe, nur die von Bartmann²⁾ und Diekamp eine Ausnahme — gilt diese Hiobstelle geradezu als klassischer Beweis für die Auferstehungshoffnung. Man steht dabei unter der Autorität von Hieronymus bzw. Luther, die beide diesen Sinn in ihre freilich ungenaue Übersetzung der Stelle hineinlegen³⁾. In der alten Kirche war die Auffassung dar-

¹⁾ Hi. 33, 26 kommt für diesen Gedanken nicht in Frage; denn der, den hier Jahwe sein Antlitz unter Jauchzen schauen läßt, ist ein auf die Fürsprache eines Engels (V. 23) genesener totkranker Patient, vgl. V. 28.

²⁾ Dogmatik II^{4, 5}, 512; Diekamp², S. 367.

³⁾ Hieronymus übersetzt: In novissimo die de terra surrecturus sum et rursus circumdabor pelle et in carne mea videbo salvatorem meum (Hetzenauer). Diese Übersetzung ist auch in die kirchlichen liturgischen Lesungen übergegangen. Luther: ... und er

über jedoch keineswegs einheitlich. Die apostolischen Väter z. B. und die christlichen Apologeten ziehen die Stelle zum Beweis der Auferstehung nicht heran¹⁾.

Die heutige Exegese hält es mit verschwindenden Ausnahmen²⁾ für unberechtigt, aus Hi. 19, 25 ff. den Auferstehungsglauben mit Bestimmtheit herauslesen zu wollen. Entweder läßt man die Erwartung Hiobs gemäß der sonstigen Auffassung des ganzen Buches sich überhaupt nur auf das Diesseits beschränken³⁾ oder man nimmt nur geistiges Schauen an etwa im Sinne⁴⁾ von 42, 5 (=Erkennen der Zweckmäßigkeit des göttlichen Waltens), bei dem es unentschieden bleibt, ob es vor oder nach dem Tode eintritt. Mit einer nachirdischen Rechtfertigung durch ein momentanes vorübergehendes Gottschauen, das keineswegs einen Dauerzustand darstellt, rechnen Duhm⁵⁾, Smend⁶⁾, Charles⁷⁾, Burney⁸⁾. Burney setzt dafür einen körperlosen Zustand voraus ähnlich wie schon Gröbler⁹⁾ annehmen wollte, daß der Geist getrennt vom Leibe ein seliges Dasein, also nach ihm wohl für immer führt. Sel-

(Gott) wird mich hernach aus der Erde aufwecken ... und werde darnach mit dieser meiner Haut umgeben werden und werde in meinem Fleisch Gott sehen. Den alten Standpunkt nimmt noch J. Royer ein, der zwar nicht die allgemeine Auferstehung, aber die leibliche Wiederbelebung des Hiob mit aller Deutlichkeit hier vertreten findet (Eschatologie des Buches Job, 148 f.).

¹⁾ A. Hudal, Die Auslegung von Job 19, 25—27 in der kath. Exegese, Katholik 1916 (IV. Folge, Bd. 17), S. 331 ff.; vorher J. König, Die Unsterblichkeitsidee im Buche Job, 1855, S. 38 f.

²⁾ Schwally, s. oben S. 238²⁾; Bertholet, s. sofort.

³⁾ E. Kautzsch, Bibl. Theol., 376 f.; Mowinckel, Marti-Festschr., 211 f.

⁴⁾ Baudissin, Adonis etc., 417¹ f.; ARW 1915, 178 f.; Torczyner, Hiob, 129 ff.

⁵⁾ Kommentar z. St.

⁶⁾ Atl. Religionsgesch., 471 f., 480.

⁷⁾ Eschatology, 70.

⁸⁾ Hope etc., 52 ff. Nach Stave, 165 f. dürfte man kaum berechtigt sein, in dieser Stelle mehr als den siegreich durchbrechenden Glauben Hiobs zu erblicken, seine Unschuld müsse erkannt werden, wenn auch vielleicht erst nach seinem Tode.

⁹⁾ Theol. Stud. u. Krit., 1879, S. 654.

lin¹⁾ findet hier eine neue Psychologie zur Anwendung gebracht, die neben basar und nefeš als neue Größe auf einmal die durch den Tod nicht zerstörte, vielmehr mit dem lebendigen Gott vereinte religiöse Persönlichkeit einführt, die dann Subjekt des jenseitigen Gottschauens sein könnte. Die Deutung auf Auferstehung lehnt auch er ab.

Es würde in der Tat einen großen Gedankenfortschritt gegenüber der sonst im Hiobbuche vertretenen Anschauung bedeuten, wenn an dieser Stelle die Auferstehungshoffnung Ausdruck fände. Bertholet²⁾ allerdings meint, gerade die Absichtlichkeit, mit der Hiob immer wieder auf die trostlose Vorstellung zurückkomme, daß mit dem Tode alles aus sei, erwecke im aufmerksamen Leser den Verdacht, er unterdrücke damit eine insgeheim sich stets neu regende Hoffnung, es möchte sich anders verhalten. Dann müßte aber in cap. 14 die Selbstquälerei auf die Spitze getrieben sein. Das ist doch wohl nicht anzunehmen. Denn sogar 19, 25 ff. bezeichnet Bertholet selbst nur als „ein Wetterleuchten der Auferstehungshoffnung, aber auch nicht mehr.“³⁾

Bereits früher⁴⁾ habe ich ausgeführt, daß eine absolute Gewißheit über den genauen Sinn der Stelle Hi. 19, 25—27 nicht mehr zu erreichen ist, da sich der Text zu sehr in Unordnung befindet. Je nachdem wie man die Stelle, besonders den Halbvers 26 a übersetzt, wird der Sinn ein anderer sein. Ich halte die damals⁵⁾ im Anschluß an Sellin gegebene Übersetzung auch jetzt noch für die wahrscheinlichste: „Nachdem sie (auch noch) meine Haut abgerissen haben — das ist das letzte, was Hiob noch geblieben ist V. 20 —, werde ich ihn (Gott) sehen; ledig meines Fleisches werde ich Gott schauen, den ich mir (günstig) sehen werde und meine Augen schauen [ihn], nicht aber der Frevler.“ Das Gottschauen ist also vom Tode, dem Hiob ja nicht zu

¹⁾ Nach dem Vorgang von anderen, z. B. Charles, p. 71, in NKZ 1919, 280.

²⁾ American Journal of Theology XX, 1 ff.

³⁾ Die isr. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 53.

⁴⁾ Angesicht Gottes, 158 f.

⁵⁾ Ebenda 150; dort auch die nähere Begründung.

entgehen hofft, an dessen alsbaldigen Eintritt er vielmehr für seine Person nicht im geringsten zweifelt, aus dem es auch nach seiner Überzeugung keine Rückkehr in diese Welt gibt, völlig unabhängig, es bedeutet den Weg zur Rechtfertigung trotz des Todes, ist also notwendig nach- oder überirdisch. Dazu ist nötig, daß Hiob in einer Weise weiterexistiert, die sich von jener der Schatten in der Scheol unterscheidet; denn diese haben ja gar keine Verbindung mit Jahwe. Wie diese Weiterexistenz ermöglicht wird und wie sie sich genauer zu denken ist, darüber erfahren wir nichts. Diese Frage wird im Hiobbuche nicht angeschnitten, ebensowenig wie die andere, welche Dauer diesem nachirdischen Gottschauen zum Zwecke der Rechtfertigung zukommt. Von *Auferstehung* etwa zu jenseitigem Leben ist nicht die Rede, sie bildet nicht die Voraussetzung des Gottschauens, sie wird aber auch nicht ausdrücklich ausgeschlossen. Es kommt eben hier nur auf die Gewißheit an, daß die Rechtfertigung Hiobs trotz des Todes noch erreicht wird. Wie mit diesem Gottschauen die Fragen der Psychologie und der Scheolvorstellung zu vereinbaren sind, ob es ein Schauen mit leiblichen Augen ist oder ob der Geist etwa ohne den Leib hier in Tätigkeit tritt, das wird nicht gesagt; an diesen Schwierigkeiten stößt sich offenbar der ja vom sittlichen Rechtsbewußtsein ausgehende Glaube nicht. Übrigens scheint mir „ledig meines Fleisches“ nicht unbedingt zu besagen, daß nur der vom Körper befreite Geist Gott schaut, sondern bloß soviel, daß das Gottschauen nicht an dieses bereits verloren gegebene Leben geknüpft ist.

Der Gedanke von Hi. 19, 25 dürfte also kurz dieser sein: Den Glauben an das gerechte Walten Jahwes, an die Existenz einer sittlichen Weltordnung will Hiob aller Erfahrung zum Trotz nicht aufgeben. Sein Schicksal widerspricht ihr. Ist daher für ihn als einen Gerechten die Rechtfertigung im irdischen Leben ausgeblieben, so muß sie noch kommen trotz des Todes. Das Mittel dazu ist das Gottschauen. Diese Überzeugung kommt nicht zustande auf dem Wege logischer Spekulation, sondern religiöser Intuition,

die nicht alle logischen Schwierigkeiten mit einem Schlage löst, sich durch sie aber auch nicht beirren läßt. Die Frage ist noch nicht vollkommen zu Ende gedacht, und so bleiben wir über das Wo und Wie und Wielange des augenscheinlich jenseitigen Gottschauens hier im Ungewissen. Als Auferstehung darf es nicht ohne weiteres in Anspruch genommen werden. Es ist nicht einmal sicher zu entscheiden, ob es im Sinne der über den Tod hinaus fortgesetzten Gottesgemeinschaft in den Psalmen zu verstehen, oder aber auf eine kontradiktorische Auseinandersetzung mit Gott (Hi. 13, 15 f.; 23, 3 ff.) zu beschränken ist.

f) Die jüngeren Schriften des hebräischen A. T.

In den weiteren jüngeren Büchern des hebräischen A. T. ist man in der Behandlung des Vergeltungsproblems über die Psalmen und Hiob nicht hinausgekommen, im Gegenteil, ein so tiefinneres Ringen um einen Ausgleich zwischen Erfahrung und Lehre, zwischen sinnfälliger Wirklichkeit und starrer Theorie wie hier findet sich sonst nirgends, so häufig von der Vergeltung die Rede ist. Ein jenseitiges Leben wird dabei nirgends deutlich zu Hilfe genommen, geschweige denn die Auferstehung.

Buch der Sprüche.

Nach dem Buch der Sprüche gehen die Erwartungen des Menschen bezüglich der Vergeltung allem Anschein nach nur soweit über den Tod hinaus, als ein Fortleben in den Nachkommen in Frage kommt. Das Totenreich verschlingt alle, über ihr weiteres Schicksal dortselbst verlautet nichts. Man wird am Leben diesseits belohnt oder bestraft¹⁾. Habsucht, überhaupt Sünde und Gottlosigkeit bringt ums Leben 1, 19. 32; 3, 25; 5, 5 f.; 10, 16. 25. 27; 12, 28; 15, 24, Weisheit (= Gottesfurcht) verlängert es 3, 16. 18; vgl. 1, 33; 10, 27 f.

¹⁾ s. auch A. Hudal, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches, Rom 1914, S. 248; Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeit, 233 f. Anders A. Eberharder, Sünde und Buße im A. T., 52.

oder errettet vom (frühen) Tode 10, 2. 4; 11, 4. 19; 12, 28 etc. Die Gerechten bewohnen das Land, die Frevler werden aus dem Lande ausgerottet 2, 21 f.; vgl. 10, 30; 14, 11; 15, 25. 27. Die Frucht der Gerechtigkeit (so statt „des Gerechten“) ist ein Lebensbaum 11, 30; vgl. 3, 18; 15, 4¹). Der Segen über den Frommen erstreckt sich auch noch auf seine Nachkommen 20, 7, seine Person und sein Werk lebt in ihnen fort, das Geschlecht des Gottlosen besteht, wenn überhaupt, so nur in größtem Elend fort 11, 7.

Der Begriff „Leben“ erschöpft sich freilich auch hier nicht in der Erhaltung des physischen Daseins und in dessen Ausstattung mit äußeren Gütern, so großer Wert hierauf auch gelegt wird, er schließt in sich auch einen inneren geistigen Besitz, wie das Bewußtsein, des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Gnade gewiß zu sein 8, 35, das Bewußtsein des guten Gewissens 3, 21 ff.²). Auch im Spruchbuch zeigt sich somit das Verständnis für ein Leben im höheren Sinne³), im Sinne eines geistigen Gutes, und insofern mag auch hier die Entwicklung zur Loslösung der Vergeltung vom äußeren Geschehen angedeutet sein. Aber daß es auch über den Tod hinausgreife, ist nirgends mit Sicherheit zu erkennen. Die Stellen, die man dafür geltend macht, besagen das überhaupt nicht oder sind doch in zu allgemeinen Ausdrücken gehalten, als daß man sie so erklären müßte. Spr. 14, 32 hat von vornherein auszuscheiden, da statt „bei seinem Tode“ allem Anschein nach „ob seiner Rechtschaffenheit“⁴) zu lesen ist. Daß etwa nur der Sünder in die Scheol hinabsteigen müßte, der Gerechte aber nicht, sodaß also die Scheol ein Strafort lediglich für die Sünder wäre, dafür sind Stellen wie 21, 6 und 23, 14 so wenig ein Beweis wie 15, 24. Es handelt sich dem Zusammenhang und dem ganzen Ideenkreis des Spruchbuches nach nur um das vorzeitige Hinabsteigen in die Scheol

¹) Zu Lebensbaum vgl. 13, 12; Sir. 19, 18.

²) Sellin, NKZ 1919, 269 ff.

³) s. oben S. 219 ff.

⁴) בְּתָמוֹ statt בְּמוֹתוֹ nach Gr. und Syr.

bezw. um Errettung vor vorzeitigem Tod. Auch 15, 24: „Einen Pfad des Lebens aufwärts gibt es für den Klugen, damit er der Unterwelt drunten entgehe“ führt nicht über den Gedanken an einen frühen Tod hinaus. Schon der nächste Vers 25 bleibt ganz beim Irdischen stehen: „Das Haus der Stolzen rottet Jahwe aus, aber die Grenze der Witwe stellt er fest.“ Zudem sind „aufwärts“ und „drunten“ textkritisch angefochten. Auch die Zusicherung, daß der Gottesfürchtige eine Zukunft¹⁾ haben soll und seine Hoffnung nicht zunichte wird 23, 18; 24, 14, während der Bösewicht keine Zukunft hat²⁾ und der Gottlosen Leuchte erlischt 24, 20, kann die Frage nicht zugunsten einer jenseitigen Vergeltung entscheiden³⁾. Der Gedanke ist sowohl 23, 17 f. als auch 24, 19 f. vielmehr dieser: Der Fromme hat keinen Anlaß, auf die Sünder neidisch zu sein und sich über sie zu ereifern, denn es ergeht ihm schließlich besser als diesen; deren Glück nimmt ein Ende, der Fromme hat das seine noch zu erwarten. Wann dies geschieht, ist damit nicht gesagt, auch 24, 14 nicht. Noch weniger soll 31, 25 etwa ausdrücken, daß die sorgsame wackere Frau am Ende des Lebens gerüstet dasteht, sondern vielmehr nur, daß sie die Tage etwaiger künftiger Not nicht zu fürchten hat. Deswegen „lacht sie des künftigen Tages“⁴⁾.

Das Buch der Sprüche schweigt also nicht nur völlig über die Auferstehung, auch die Bezugnahme auf ein jenseitiges

¹⁾ יש אחרית [לך].

²⁾ לֹא-תִהְיֶה אַחֲרֵיתָ לָּרָע; es kann also hier nur „Zukunft“, nicht „Ende“ übersetzt werden; ebenso dann auch Ps. 37, 37, s. S. 225.

³⁾ Auch Ps. 37, 37 bezieht sich die gleiche Wendung aufs Diesseits, s. oben S. 225. Aufs Jenseits deuten diese genannten Stellen irrtümlich P. Heinisch, Griechische Philosophie im Buche der Weisheit, S. 61; Wiesmann Das Buch der Sprüche (Bonner A. T. VI 1), S. 69 und, wie es scheint, auch Hudal, der S. 244 in diesem Zusammenhang von der „Vergeltung in novissimis“ redet. „Das Licht der Gerechten brennt lustig, die Leuchte der Frevler erlischt“ scil. bei kommendem Unglück, auch 13, 9; 20, 20.

⁴⁾ לַיּוֹם אַחֲרָיו.

Weiterleben zum Zwecke der Vergeltung ist ganz und gar ungewiß.

Kohelet.

Daß Kohelet bei seiner pessimistischen Lebensauffassung nicht von Auferstehung redet, kann nicht wundernehmen. Das Buch will in erster Linie die Nichtigkeit und Hinfälligkeit alles Irdischen feststellen; da kann nicht erwartet werden, daß von dessen Wiederherstellung die Rede ist. Man hat sogar die Leugnung des Lebens nach dem Tode in dem Buche finden wollen¹⁾, offenbar mit Unrecht. Die althebräische Scheolvorstellung gilt auch für Kohelet. Die Unsterblichkeitsidee im (griechischen) Sinne eines glücklichen Fortlebens suchen wir bei ihm vergebens²⁾. In der Frage nach der Möglichkeit einer jenseitigen Rechtfertigung kann er mit Hiob und den Psalmen nicht auf eine Stufe gestellt werden. Das Problem der Vergeltung aber lastet auf ihm wie auf den Dichtern jener Bücher, er dringt jedoch nicht zu der gleichen Lösung vor, die dort angedeutet ist. Er bleibt am Diesseits haften.

Nach der Erfahrung haben die Gerechten vor den Frevlern nichts voraus, ein Geschick trifft sie alle 8, 14 f.; 9, 2 f., ja dem Frevler geht es zuweilen noch besser 7, 15. Schließlich vereinigt alle in gleicher Weise die Scheol 3, 19 ff.; 6, 6 und dort ist alle Tätigkeit und alles Wissen um die Dinge der Welt zu Ende 6, 12; 9, 5 ff.; vgl. Hi. 14, 21. Auch die Toten selbst sind vergessen 9, 5; Nachruhm oder Fortleben in den Kindern ist für sie ohne Bedeutung. Ein lebender Hund ist sonach besser daran als ein toter Löwe 9, 4; aber auch das Leben ist so elend, daß umgekehrt der Tod trotz seiner trüben Aussichten noch als das Bessere erscheint 4, 2 f.; 7, 1; vgl. 6, 2—5; dazu Hi. 3, 11 ff.; Sir. 28, 21. Die Wendung 12, 7 b, daß beim Tode der Geist zu

¹⁾ z. B. Torge, Seelenglaube, 244; Roux, La Vie après la Mort, p. 108. Ähnlich E. Albert, S. 17.

²⁾ Burney, 58; V. Zapletal, Das Buch Kohelet, 2. Aufl., 1911, S. 76.

Gott¹⁾, der Staub aber zur Erde zurückkehrt, wie es (einst) gewesen, weist nicht auf Unsterblichkeit in seliger Gottesnähe, sondern besagt in Anlehnung an Gen. 2, 7 nur, daß der menschliche Organismus wieder zerfällt, sich auflöst und aufhört, in seiner bisherigen Form weiter zu existieren. Gott zieht den Lebensodem zurück Ps. 104, 29 f. Das in Aussicht stehende Gericht Gottes über alles Tun, über Gutes und Böses, über Gerechte und Ungerechte 3, 17; 11, 9; 12, 14 ist gleichfalls kein jenseitiges, das eine gewisse Unsterblichkeit voraussetzen würde, sondern ein diesseitiges²⁾. Ein solches Gericht ist ein Postulat des religiösen Glaubens. Daß die Erfahrung dazu nicht stimmt, ändert an der Forderung eines solchen Gerichts nichts. Der Fromme glaubt an die schließlich gerechte Vergeltung trotz aller Erfahrung. Daß er sie ins Jenseits verschoben denkt, läßt sich im Buche nirgends erkennen.

Kohelet vermeidet es also, den Auferstehungs- oder Unsterblichkeitsglauben zur Lösung des Lebens- und Vergeltungsproblems heranzuziehen. Er berücksichtigt ihn nicht und rechnet nicht damit, sondern bleibt bei den althergebrachten Vorstellungen über Tod und Scheol³⁾.

Sirach.

Auch bei Sirach spielt die Unsterblichkeits- oder Auferstehungshoffnung keine Rolle. Auch hier wird das Vergeltungsproblem nicht in dieser Tiefe angefaßt wie in den

¹⁾ Vgl. Sir. 40, 11. Vielfach wird der Halbvers 12, 7 b als Ergänzung von späterer Hand gestrichen, s. Kautzsch⁴⁾.

²⁾ Meist werden die Stellen als Zusätze betrachtet, die von pharisäischer Hand stammend den im Buche sonst vertretenen sadduzäischen Ansichten entgegenstünden (Charles 67, Burney 59, Kautzsch⁴⁾), was ich für unbegründet halte. Zapletal und zuletzt A. Allgeier, Das Buch des Predigers (Bonner A. T. VI 2) lassen sie im Text stehen, ersterer deutet sie richtig aufs Diesseits. Die Ausführungen von L. Hugo (Zeitschr. f. kath. Theol., 1913, 403 f., der sie aufs Jenseits bezieht, vermögen nicht zu überzeugen. Das gleiche gilt von dem, was G. Kuhn, Erklärung des Buches Kohelet (BZAW 43), S. 12 f. über Jenseitshoffnung bei Kohelet sagt.

³⁾ Auf das literarkritische Problem des Buches braucht hier wohl nicht näher eingegangen zu werden, darüber zuletzt A. Allgeier S. 6 ff.

Psalmen oder in Hiob. Die Vergeltung bleibt zwar nicht aus, für den einzelnen so wenig wie für die Völker 1, 11 ff.; 16, 1 ff., bes. V. 12. 13, sie erfolgt aber noch in diesem Leben 3, 31; 4, 11 ff.; 11, 17 oder besteht in einem plötzlichen frühen Tod 5, 7; 19, 3. Der Mensch hat es so selbst in der Hand, über Leben und Tod für seine Person zu entscheiden, je nachdem er gottesfürchtig oder gottlos ist 15, 17; vgl. Dt. 30, 15 ff. Der Tod ist ja überhaupt durch die Sünde und als Strafe für sie in die Welt gekommen 25, 24; vgl. Gen. 2, 17; 3, 19; 6, 13. Über den Tod hinaus erstreckt sich die Vergeltung insofern, als dem Frommen ein gutes Gedächtnis und ehrender Nachruhm bleibt 37, 26; 39, 9 ff.; 44, 13 ff. und ihm eine zahlreiche rechtschaffene und darum in Glück und Wohlstand lebende Nachkommenschaft zuteil wird 44, 11 f.; vgl. 46, 11 f.; 49, 10, während eine solche dem Gottlosen versagt ist 10, 7; 23, 25; 40, 15 f., oder zahlreiche, aber gottlose und verarmte Nachkommen ihm zum Fluche werden 41, 5—9. So lebt der Fromme und Weise zwar noch weiter, indem erst das Erlöschen des Andenkens den vollen Tod bedeutet 44, 8 f., aber das ist doch eine Belohnung irdischer Art, die mit Jenseits nichts zu tun hat.

Bezüglich mancher Stellen gehen die Ansichten darüber auseinander, ob die Vergeltung als rein diesseitige¹⁾ oder (auch) als jenseitige²⁾ zu betrachten sei. Das gilt vor allem von der Vergeltung am „Ende“ 1, 13; 2, 3; 11, 26 ff.; 18, 24; 21, 10. Diese Stellen lassen sich aber alle sehr viel besser von einem schönen Lebensabend, einem sanften friedlichen Tod in hohem Alter, einem ehrenvollen Begräbnis und einem guten gesegneten Andenken verstehen als von der Vergeltung in einem Leben nach dem Tode, die mit keinem Wort näher präzisiert wird und dem jeweiligen Zusammenhang wenig entspricht. Mit apodiktischer Sicherheit läßt

¹⁾ So Gröbler 658 ff.; Schwally 159; Stave 189; Charles 162 f.; Couard, Anschauungen 109 f.; Causse 41; Burney 62 ff.

²⁾ K. H. V. Merguet, Die Glaubens- und Sittenlehren des Buches Jesus Sirach I, 1874; II, 1901 und z. T. wenigstens N. Peters in seinem Kommentar zu Sirach, z. B. zu 1, 13 und 2, 3 u. a.

sich das freilich nicht entscheiden. Auch die wiederholte Mahnung, ans Ende¹⁾ zu denken, um dadurch vor Zorn und Unversöhnlichkeit 28, 6 oder Sünde überhaupt bewahrt zu bleiben 7, 36, will allem Anschein nach keine jenseitige Strafe androhen, sondern bezieht sich auf die Erinnerung an den eigenen Tod und was damit zusammenhängt, wie Krankheit usw., wie dieselbe Wendung 38, 20 (vgl. V. 22) ganz klar besagt, vgl. 3, 26. Auch 10, 9—11 ist ja nur gemeint, daß der Gedanke an die nach dem Tode zu erwartende Verwesung vom Übermut abschrecken soll, vgl. 7, 17, während 32 (35), 21 f. nicht einmal sicher vom Lebensende, sondern wahrscheinlich nur von dem Ausgang des Vorhabens redet, mit dem man gerade umgeht. Die Tiefe der Unterwelt als Endpunkt des wohlgeebneten Weges der Sünder ist ebenfalls besser als von jenseitiger Strafe vielmehr von dem plötzlichen Tod zu erklären, von dem man jäh überrascht wird wie von dem Fall in eine Grube so tief wie die Unterwelt. In 7, 17a enthält nur der griechische Text die Anspielung auf die Höllenstrafe („die Bestrafung der Gottlosen besteht in Feuer und Wurm“). Das wird auf dogmatischer Korrektur beruhen, der hebräische Text, der hier der maßgebende ist, sagt nichts derartiges; er lautet: „Sehr, sehr demütige den Stolz, denn des Menschen Erwartung ist Verwesung“, vgl. 10, 9—11²⁾.

Es ist aus dem ganzen Buche Sirach auch nirgends zu sehen, wo die jenseitige Vergeltung stattfinden sollte. Die Jenseitsvorstellungen sind noch ganz die der alten Zeit. Der Gedanke der mystischen Gottesgemeinschaft, des Gottschauens, der „Entrückung“ auch der Frommen (außer Henoch und Elia) ist im Buche nicht zu finden. Nach wie vor ist die Unterwelt der alleinige Aufenthaltsort für alle Toten. Sie ist der Inbegriff alles Übels 30, 17, wenn auch

¹⁾ זכור אחרית (7, 36; 38, 20): τὰ ἔσχατα (σοῦ), hier nicht „Zukunft“ wie Ps. 37, 37; Spr. 23, 18; 24, 14. 20 (Sir. 28, 6 nur griechisch). Vgl. oben S. 225. 247.

²⁾ Es ist nicht notwendig, den Vers interpoliert sein zu lassen, um den vermeintlichen Widerspruch mit den sonst im Buche vertretenen Anschauungen zu vermeiden.

der Tod, der die „ewige Ruhe“ bringt, besser ist als ein Leben in ständiger Verfolgung 28, 21, vgl. Hi. 3, 11 ff., Koh. 4, 2 f. Man tut deshalb gut daran, auf Erden sich zu ergötzen und dem Bruder zu geben, im Hades kann man keine Wonne mehr suchen 14, 16. Selbst Gott kann man dort nicht mehr preisen 17, 27 f. Der Mensch vermodert wie alles, was er geschaffen 14, 19¹⁾. In der Anweisung für das Verhalten bei Trauerfällen 38, 16—23 wird Auferstehung oder Unsterblichkeit als Trostgrund für die Hinterbliebenen nicht erwähnt. Übermäßige Trauer wird vielmehr mit der Begründung widerraten, daß sie dem Leidtragenden nur Schaden, dem Toten (so ist wohl zu ergänzen) aber keinen Nutzen bringt, denn es gibt für ihn keine Hoffnung mehr, nämlich ins Leben zurückzukehren 38, 21. Die Trauer kann seinen Tod nicht mehr rückgängig machen, er ist unabänderlich. Die Stelle besagt also weder etwas für noch gegen Fortleben und Auferstehen ebenso wie 17, 1 (Der Herr schuf den Menschen aus Erde und läßt ihn wieder dazu werden) oder 40, 11 (Alles, was von der Erde ist, kehrt zur Erde zurück, und was aus der Höhe stammt, zur Höhe). Das bedeutet wie Ps. 104, 29 f.; Hi. 34, 14 f.; Koh. 12, 7 nur, daß Gott den Lebensodem wieder an sich zieht, wodurch der Tod eintritt. Auch die Bemerkung 17, 30 („weil der Mensch nicht unsterblich ist“) will nicht ein Fortleben schlechterdings in Abrede stellen, sondern nur die Möglichkeit, dem leiblichen Tod zu entgehen, ausschließen. Der Sinn²⁾ ist: Der Mensch ist nicht wie Gott, sondern schwach, fehlerhaft und vergänglich und ist darum auf dessen Barmherzigkeit angewiesen; er ist Staub und Asche V. 32. Daß man solche Ausdrücke nicht pressen darf, zeigt 42, 23, wonach alles

¹⁾ Diese Erklärung scheint mir nach dem ganzen Zusammenhang die einzig mögliche zu sein. Peters in seinem Kommentar z. St. will V. 19 b im Sinne von Offb. Joh. 14, 13 erklären: „Ihre Werke folgen ihnen (den Toten) nach.“ Jedoch schon die griechische Übersetzung der Sirachstelle besagt etwas ganz anderes als der Sinn von Offb. 14, 13 ist, auch der Wortlaut ist beide Male ein ganz anderer; die Offb. Joh. hat also nicht auf Sirach Bezug genommen.

²⁾ Die Textänderungen von Smend u. a., die diesen Sinn erst sicherstellen sollen, halte ich gar nicht für notwendig.

(so ist mit dem Gr. gegen Hebr. „er“ = Gott zu lesen) ewig lebt und besteht. So wenig hier die absolute Ewigkeit der Dinge behauptet werden soll, so wenig soll dort jegliche Fortexistenz nach dem Tode in Abrede gestellt werden.

Positive Zeugnisse für den Auferstehungs- oder auch den Unsterblichkeitsglauben im Sinne einer unbeschränkten seligen Fortdauer enthält Sirach nicht. Bei der Erwähnung der Entrückung des Henoch 49, 14 und Elia 48, 9, die ja nicht Auferstehung, sondern nur Weiterleben bei Gott bedeutet, handelt es sich um bereits der Geschichte angehörende wunderbare Ausnahmen, die nicht als die allgemeine Regel gelten können. Glückliche gepriesen werden nur diejenigen, welche die Wiederkunft des Elia erleben werden 48, 11¹⁾. Die Verse 19, 18. 19 (... die aber tun, was ihm [Gott] gefällt, ernten die Frucht vom Baum der Unsterblichkeit) finden sich nur in einigen griechischen Handschriften und werden allgemein als Zusatz betrachtet.

Es mag auffallen, daß Sirach, der doch wohl ungefähr ein Zeitgenosse des Verfassers des Danielbuches ist, auf solche Gedanken keinen Nachdruck legt. Wir finden bei ihm allerdings auch von der Messiasidee, von der Erwartung des messianischen Zeitalters, von allgemeiner Eschatologie, in deren Rahmen ja bei Daniel die Auferstehung eingefügt ist, so gut wie nichts. Vielleicht liegt die Erklärung darin, daß Sirach in der Hauptsache den Zweck verfolgt, die althergebrachte Religion gegen den eindringenden Hellenismus zu verteidigen. Er wurzelt in der Tradition und beruft sich auf diese. Da mochte es ihm geraten erscheinen, die neuen Gedanken über Jenseits und Auferstehung nicht in den Vordergrund zu stellen, um bei den Altgläubigen selbst nicht Verwirrung zu stiften, sondern in erster Linie die Motive und Ideen zu betonen, die dem Volke im großen und ganzen geläufig waren.

¹⁾ So nach der sehr ansprechenden Ergänzung bei Smend, Kommentar z. St., und Peters, Kom., S. 413; s. oben S. 128.

g) Die Unsterblichkeit in der Weish. Sal.

Wesentlich deutlicher redet über jenseitiges Leben und jenseitige Vergeltung das aller Wahrscheinlichkeit nach im 2. Jahrhundert in Palästina, nach anderen in Ägypten griechisch verfaßte und zunächst wohl für griechisch gebildete Leser bestimmte Buch der Weisheit Salomos. Hier wird nicht nur der Sache, sondern auch dem Wortlaute nach die Unsterblichkeit (ἀθανασία) der Menschen ohne Rücksicht auf nationale Zugehörigkeit und zwar für die Frommen die selige Unsterblichkeit vertreten 1, 15; 3, 4; 15, 3; vgl. 5, 15 f.; 12, 1.

Den Tod, insofern er durch den Irrweg des Lebens und verkehrtes sittliches Handeln verursacht ist, will Gott überhaupt nicht, er hat den Tod nicht geschaffen 1, 12 f.; vgl. Ez. 18, 23. Der Tod ist ein Werk des Teufels, durch dessen Neid erst ist er in die Welt gekommen, während Gott den Menschen zur Unvergänglichkeit (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) bestimmt hatte 2, 23 f.; vgl. Gen. 2, 3; Sir. 25, 24. Das bezieht sich nun ohne Zweifel zunächst nur auf die leibliche Unsterblichkeit der ersten Menschen¹⁾, die den späteren tatsächlich nicht zukommt. Diese sind vielmehr sterbliche Wesen an sich, denen der Odem selbst nur geliehen ist, die mit ihren Händen nur Totes schaffen können 15, 16. 17.

Aber der Gedanke an die allgemeine Unsterblichkeit der Seele dürfte doch bereits hiebei mitspielen schon wegen des Gegensatzes zur Meinung der Gottlosen, welche ein Fortleben nach dem Tode überhaupt in Abrede stellen 1, 16 ff., bes. 2, 2²⁾. Die Unsterblichkeit der Seele im Sinne der Unvergänglichkeit steht jedenfalls für den Verfasser der Weish. Sal. fest. Ein Ausdruck wie der 1, 11: „Ein lügender Mund tötet die Seele“³⁾ ist nicht wörtlich im Sinne der Zerstörung des Seins zu nehmen, sondern bedeutet

¹⁾ Anders P. Heinisch, Das Buch der Weisheit (Exegetisches Handbuch zum A. T., herausg. von J. Nikel, 24), S. 59.

²⁾ Vgl. Obadja 16 LXX; S. Schechter, Documents of Jewish Sectaries I, 1910, S. 2, Z. 20.

³⁾ ἀναρπεί ψυχήν.

nur, daß man für ungehörige Reden gestraft wird durch Entzug des Lebens oder wenigstens eines glücklichen Lebens ($\psi\chi\eta$ = nefes = Leben?); vgl. 3, 10 ff. Obwohl im Buche der Weisheit der Leib nach griechischer Auffassung als Last der Seele erscheint 9, 15, redet man naturgemäß vom Menschen als einer Einheit, ohne Leib und Seele immer scharf zu unterscheiden, sodaß es öfter erst aus dem Zusammenhang zu erschließen oder überhaupt nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist, ob das in Rede stehende Fortleben und die damit verbundene Belohnung oder Bestrafung auf die Seele zu beschränken oder auch auf den Leib auszudehnen ist. Unsterblichkeit ist darum in Weish. Sal. keineswegs ein eindeutiger Begriff, der in allen Fällen ein jenseitiges Fortleben oder gar eine jenseitige Seligkeit bedeuten würde. 6, 20 f. ist gewiß nur an die irdische Herrschaft der Fürsten gedacht, die sie sich durch Weisheit auf ewig, d. i. auf möglichst lange Zeit (vgl. die Begrüßungsformel „ewig lebe der König“ 1 Kö. 1, 31 u. ö.; dazu Ps. 61, 6--8; 72, 5) sichern können. Daß die Weisheit bezw. die Beobachtung der göttlichen Gebote die Unvergänglichkeit verbürgt und in Gottes Nähe bringt 6, 18. 19, wird schon wegen des Zusammenhangs mit der eben genannten Stelle gleichfalls von einer langen glücklichen Regierung zu verstehen sein, deren Gedächtnis in der Geschichte fortlebt und ein Zeichen besonderer göttlicher Gunst ist, die Gottes Lieblingen ($\epsilon\gamma\gamma\upsilon\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$) zuteil wird¹⁾. Es könnte sich hier jedoch auch am eine ins Jenseits verlegte Wirkung der Weisheit handeln, die diese neben dem irdischen Segen noch hervorbringt²⁾. Aber auch 8, 13. 17 steht Unsterblichkeit mit ewigem Gedächtnis auf gleicher Stufe. Diese sog. memnonische Unsterblichkeit haftet entweder an der Person des

¹⁾ So W. Weber, ZwTh 1905, 419 ff.; Focke, Entstehung des Buches der Weisheit, 38 ff.; A. Schulz, Der Sinn des Todes im A. T., Braunsberg 1919, S. 40.

²⁾ Die Erklärung von Heinisch, Das Buch Sirach z. St.: Die Könige sollen durch tugendhaftes Leben dafür sorgen, daß ihre irdische Herrschaft einmal in die ewige Herrschaft übergehe, spiritualisiert zu stark.

Gerechten selbst und besteht in dem nach seinem Tode fort-dauernden Ruhm seiner Tugend 4, 1, oder sie wird darge-stellt durch eine zahlreiche, rechtschaffene und glückliche Nachkommenschaft 4, 5 f. Dem Gerechten schadet somit ein früher Tod nichts, da sein Name und sein Beispiel fortlebt und Einfluß hat 4, 7—10. 16, während umgekehrt dem Gott-losen ein hohes Alter nichts nützt, da er schließlich plötz-lich zu Fall kommt und dann völlig vergessen wird 4, 19. Auch eine große Schar von Kindern nützt ihm nichts, da sie ein Baum sind ohne Wurzeln, der dem Sturm nicht stand-hält 4, 3; vgl. 3, 16 ff.

Aber darin erschöpft sich die Unsterblichkeit nicht, in der Ewigkeit, d. i. im Jenseits steht der Tugend noch eine herrliche Anerkennung in Aussicht 3, 1 ff.; 4, 2. Die Vergel-tung ist nicht nur eine nachirdische, sondern, wohl in der Hauptsache sogar, eine überirdische, jenseitige. Den From-men erwartet die gnadenreiche Heimsuchung¹⁾, die ihm Rechtfertigung und Erlösung im wesentlichen im Jenseits bringt 2, 20; 3, 7; 4, 15; vgl. 2, 16. 22; 3, 9. Sofort nach dem Tode, wie es scheint, beginnt für ihn sein neues glück-liches Los 5, 15 f.; 3, 1 ff. Von dieser sofortigen Entschei-dung über Sünder und Gottlose getrennt scheint ein großes allgemeines öffentliches Gericht²⁾ vorausgesetzt zu sein, das in den traditionellen Farben, aber ohne den kosmologi-schen Einschlag, geschildert wird, bei dem Sünder und Ge-rechte Gelegenheit haben, einander gegenüber zu treten 5, 1 ff., wenn man nicht mit Schwally³⁾ die ganze Schil-derung nur als eine Dramatisierung des Gedankens betrach-ten will, daß Gottlose wie Gerechte im Jenseits Bewußt-sein und Kenntnis von der durch Gottes Richterspruch er-folgten gänzlichen Umwandlung ihrer beiderseitigen Schick-

¹⁾ ἐπισκοπή; „Heimsuchung“ kann sowohl Strafe und zwar zu-nächst irdische für das ganze Volk (Jes. 10, 3; 29, 6; Jer. 6, 15; 10, 15; 11, 23; vgl. Sir. 18, 20) als auch gnadenvolle Hilfe für das Volk bedeuten Ruth 1, 6, auf einzelne bezogen Sir. 31, 6. Vgl. auch Lagrange RB 1907, 98 f.

²⁾ Vgl. Lagrange RB 1907, 96 ff.; Heinisch, Griechische Philo-sophie im Buche der Weisheit, 74.

³⁾ a. a. O. S. 155.

sale haben. Von Messias und messianischem Reich ist hierbei keine Rede.

Die Strafe für die Gottlosen — ob darunter Sadduzäer, abtrünnige Juden oder Heiden zu verstehen sind, ist nebensächlich — beschränkt sich gleichfalls nicht auf das Diesseits (plötzlicher Tod, Vergessenwerden), sondern greift, wie schon das Zusammentreffen im Gericht mit den Frommen zeigt, auch ins Jenseits hinüber 4, 19 (μετὰ τοῦτο = nach Ende des irdischen Daseins); vgl. 3, 10; 5, 17 ff., wenn dies auch nicht so deutlich wird wie bei den Gerechten. Insofern als die Vergeltung erst im Jenseits sich voll auswirkt und den Augenschein im Leben gegen sich hat, fällt sie unter die Geheimnisse Gottes, die namentlich den Gottlosen nicht eingehen 2, 22; vgl. Ps. 73, 17.

Die Unsterblichkeit ist also ebensowenig wie der Auferstehungsglaube philosophische Schlußfolgerung aus der Natur des Menschseins, sondern ethisches Postulat. Sie soll die Möglichkeit eröffnen, die im gegenwärtigen Leben verkehrte sittliche Ordnung wieder herzustellen¹⁾.

Einmal wird der Eingang des Gerechten in die selige Unsterblichkeit nach einem kurzen Leben auf Erden, sichtlich in Anlehnung an die alte Erzählung von Henoch oder Elia als Entrückung und Hinwegnahme (μετετέθη — ἡρπάγη) aus der Mitte der Sünder bezeichnet 4, 10. 11, die abgesehen von der Belohnung auch den Zweck hat, den Frommen vor Verführung zu bewahren²⁾. Es handelt sich aber dabei natür-

¹⁾ L'immortalité est la vie morale et la divine, non la substance de l'âme seule, Lagrange ebenda 96.

²⁾ In der Frage, ob Weish. 8, 19 f. die Präexistenz der Seele gelehrt sei, wird schwerlich eine Einigung zu erzielen sein. Während z. B. schon F. E. Kübel, Die ethischen Grundanschauungen der Weish. Sal. in Theol. Stud. u. Krit. 38 (1865), S. 690—722 die Präexistenz für eine ausgemachte Sache hält (er bezieht sich dafür weiter noch auf Weish. 7, 6; vgl. die ähnliche Anschauung von Gröbler ebenda 1879, S. 689 f.; Focke S. 37), lehnt W. Weber, ZwTh 1909, 321 ff. sie rundweg ab, ähnlich Heinisch, Das Buch der Weisheit, 170—177, besonders unter Hinweis auf 15, 11, wonach die Seele (vgl. Gen. 2, 7) dem Menschen vom Schöpfer eingeblasen ist. Lagrange will die Präexistenz wenigstens nicht in dem landläufigen Sinne einer Existenz der Seele als bewußter

lich nicht um ein Verschontbleiben vor dem leiblichen Tod wie bei diesen Vorbildern. Die leibliche Auferstehung wird jedoch nirgends im Buche als Vorbedingung für den Beginn der jenseitigen Vergeltung betont. Die Fähigkeit, Tote zu erwecken, wird aber Gott ausdrücklich zuerkannt. Denn die Wendung 16, 13: „Du führst hinab zu den Pforten der Unterwelt und wieder herauf“, die in alter Zeit nur die Errettung aus Todesgefahr oder schwerer Krankheit zum Ausdruck bringt Dt. 32, 29; 1 Sa. 2, 6; vgl. Tob. 13, 2, kann hier nicht anders als im wörtlichen Sinne von Totenerweckung genommen werden wegen des Gegensatzes zu V. 14: „Der Mensch hingegen kann wohl in seiner Bosheit töten, den entflohenen Odem aber kann er nicht wieder zurückbringen und die (in die Unterwelt) aufgenommene Seele kann er nicht befreien“¹⁾. Diese Stelle gehört jedoch dem historischen Abschnitt an, der das Walten der Weisheit in der göttlichen Leitung der Geschicke Israels zur Zeit seiner Wanderschaft nachweisen will. In den Abschnitten, die sich mit dem Endsicksal des Menschen, also mit Eschatologie befassen, tritt dieser Gedanke nicht hervor. Von Totenerweckung im Zusammenhang mit Gericht und jenseitiger Vergeltung ist nicht die Rede.

Im Gegensatz zu fast allen anderen Gelehrten²⁾, die sich

moralischer Persönlichkeit vor und unabhängig von dem Körper nehmen, sondern als etwas, was in gleicher Weise auch dem Körper vor der Geburt zukommt, RB 1907, 88 ff. Ausführlich äußert sich in ähnlicher Weise zur Frage F. Ch. Porter, *The Pre-existence of the Soul in the Book of Wisdom and in the Rabbinical Writings*, in *Am. Journal of Theology* 12 (1908), 53—115; hier S. 67 ff., 95. Sonst begegnet uns der Gedanke der Präexistenz nur noch slav. Henoch 23, 5. Wäre er wirklich auch in Weish. Sal. anzunehmen, dann wäre die Auferstehung erst recht überflüssig und unwahrscheinlich.

¹⁾ Vgl. bereits oben S. 135.

²⁾ Unsterblichkeit ohne Auferstehung nehmen an Gröbler 689 ff.; Schwally 151 ff.; Roux 111 f.; Charles 255 f.; Couard 232 und im wesentlichen auch Lagrange RB 1907, 96 ff. Hingegen findet Heinsich den Glauben an die Auferstehung zwar nicht ausdrücklich gelehrt, aber doch höchst wahrscheinlich (Griech. Philosophie im Buche der Weish., 78 f.; Kom. 109), während Burney aus 3, 1—9 eine wohl

hiez u des näheren äußern, will W. Weber¹⁾ den Glauben an die Auferstehung, allerdings nicht an eine allgemeine — die bereits verstorbenen Gottlosen sollen dem ewigen Tod verfallen bleiben — auch schon im ersten Teil des Buches vertreten finden. Die Auferstandenen läßt er ein Leben wieder auf der Erde als Bürger des messianischen Reiches führen. Er schließt dies indirekt aus den Reden der Gottlosen 2, 1—5, die den Tod als absolutes Ende erklären und in völlig materialistischer Weise jede Fortexistenz und gar jede Befreiung aus der Unterwelt in Abrede stellen. Als direkter Beweis dafür gilt ihm 3, 7 und 4, 16—5, 14. Daß jedoch die Äußerungen der Gottlosen über das Ende des Menschen sich unbedingt gegen einen bei ihren Gegnern, den Frommen, vorauszusetzenden Auferstehungsglauben richten müßten, ist nicht zu ersehen. Es wäre möglich, daß sie ihn im Auge hätten, aber die Bemerkung 2, 1: „Man hat noch nicht gehört von einem Erlöser aus der Unterwelt“ reicht als Beweis dafür doch nicht aus, auch wenn man V. 5 noch hinzunimmt. Ihre Rede ist vollkommen verständlich, wenn sie sich gegen ein Fortleben mit der Möglichkeit, zur Rechenschaft gezogen zu werden, überhaupt richtet, nicht speziell gegen die Auferstehung. Sie wollen sagen: Mit dem Tode hört alles auf, danach gibt es nichts mehr. 4, 16 aber („Der Gerechte verurteilt, wenn er (auch) gestorben ist, die noch lebenden Gottlosen“) bezieht sich auf die moralische Wirkung, die das leuchtende Vorbild des Gerechten noch nach seinem Tode ausübt: es wird den überlebenden Gottlosen zum Vorwurf und zur Anklage, indem es ihnen vorgehalten werden kann. Daß die verstorbenen Frommen zu diesem Behufe auf die Erde zurückkehren müßten²⁾, um gewissermaßen mündlich das Urteil über ihre Gegner zu sprechen, davon kann hier keine Rede sein. Der Gedanke, daß die seligen Gerechten Völker richten und über Nationen herr-

körperliche Auferstehung der Gerechten zur Teilnahme an einem theokratischen Königtum auf dieser Welt erschließen will (Hope etc., 67 ff.; vgl. auch Focke, S. 30).

¹⁾ ZwTh 1912, 205 ff.

²⁾ ebenda S. 217.

schen, findet sich zwar 3,8 (und später ähnlich in den Apokryphen und im N. T.). Aber auch an dieser Stelle ist keineswegs die Auferstehung dazu vorausgesetzt, nur ein Fortleben in der jenseitigen Gemeinschaft Gottes, nicht in einem irdischen messianischen Reich, ist dazu notwendig. Wenn auch in dem großen Gericht Gottes über die Welt, das in recht plastischen Bildern, aber eben Bildern geschildert wird 5,1 ff., die Frommen den Gerechten entgegentreten, so wäre es doch eine zu äußerliche Auffassung zu meinen, das müsse in körperlicher Gestalt geschehen¹⁾. Das Ganze ist doch wohl nur der poetische Ausdruck für den einfachen Gedanken: Im Gericht im Jenseits werden die Gottlosen angesichts des Glückes der Gerechten zu spät ihre Torheit erkennen, die sie durch ihr leichtsinniges Leben begingen. Erst in der apokryphen Literatur sind diese Vorgänge grob sinnlich aufgefaßt.

Der Fortschritt im Buche der Weisheit liegt also darin, daß der Unsterblichkeitsgedanke im Dienste der Vergeltung viel klarer heraustritt als in den Psalmen oder bei Hiob, wenn er auch noch weit davon entfernt ist, immer eindeutig zu sein. In der Frage der Auferstehung aber ist eine Weiterentwicklung nicht festzustellen, im Gegenteil, sie tritt vollkommen zurück. Obwohl gelegentlich betont wird, daß Gott auch die Macht besitzt über Leben und Tod, in die Unterwelt hinabführen kann und wieder herauf, wird doch nirgends betont, daß er in der eschatologischen Zukunft eine leibliche Auferstehung wirkt.

Indem es so mehr die geistige Seite der Unsterblichkeit betont, nähert sich das Buch der Weisheit der griechischen Gedankenwelt, für die es eine Unsterblichkeit der Seele, aber keine Auferstehung des Leibes gibt. Dem Verfasser sind die griechischen Auffassungen in diesem Punkte offenbar bekannt, und da sie bei seinen Zeit- und Glaubensgenossen Anklang gefunden haben mögen, betont er die geistige Unsterblichkeit besonders, um zu zeigen, daß der angestammte Glaube die Konkurrenz mit dem eindringenden

¹⁾ ebenda S. 219.

Hellenismus wohl bestehen kann und kein Grund ist, sich diesem anzuschließen. Inwieweit eine direkte Abhängigkeit des Verfassers von der griechischen Philosophie anzunehmen ist, das ist sehr strittig. W. Weber¹⁾ lehnt griechischen Einfluß überhaupt ab, P. Menzel²⁾ will ihn selbst auf Stil und Wortlaut ausgedehnt sein lassen und plädiert für direkte Benützung griechischer Vorlagen. Mir scheint, daß schon das jüdische Selbstbewußtsein, das gerade in damaliger Zeit bei den Gesetzestreuen stark entwickelt war, eine so weitgehende Beeinflussung verhinderte. Möglicherweise ist der Verfasser über die Kenntnis der allgemeinen Resultate der griechischen Spekulation auf diesem Gebiet nicht hinausgekommen trotz seiner sonstigen griechischen Bildung³⁾.

IX. Auferstehung und Fortleben nach der ausserkanonischen jüdischen Literatur (Apokryphen bzw. Pseudepigraphen).

1. Absehen von der Auferstehungshoffnung.

Aus dem, was sich im A. T. (einschließlich der deuterokanonischen Bücher) an Auferstehungsgedanken findet, läßt

¹⁾ ZwTh 1909, 314 ff.

²⁾ De Graecis in libris Kohelet et Sophia vestigiis (Diss.), 1888, 39 ff.

³⁾ Lagrange RB 1907, 87. Zur Frage vgl. weiter P. Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit; Focke, S. 92.

Man hat auch Tob. 3, 6 für die Hoffnung auf jenseitige Vergeltung und Unsterblichkeit in Anspruch nehmen wollen, aber gewiß mit Unrecht. Es findet sich hier nur der Gedanke, daß der Tod besser ist als ein schmachvolles Leben. Tobit bittet Gott, er möge ihn, indem er seinen Geist hinwegnimmt und ihn selbst zur Erde werden läßt, schon jetzt zum ewigen Ort gelangen lassen. In gleicher Weise wünscht Sara deswegen von der Erde abgerufen zu werden, damit sie nicht mehr Schmähungen hören muß; hören diese auf, ist ihr auch das Weiterleben auf der Welt angenehm, 3, 13. 15. Wie für sie ist auch für Tobit bei seinem Wunsch keineswegs die Unsterblichkeitshoffnung oder der sofortige Eintritt in ein seliges jenseitiges Leben maßgebend. Unter dem ewigen Ort ist kaum etwas anderes als die Scheol zu verstehen.

sich ein einheitliches, klares und vor allem abgerundetes Bild nicht gewinnen. In der nachkanonischen jüdischen Literatur, also hauptsächlich in den Apokryphen bezw. Pseudepigraphen, ist dies noch weniger der Fall. Das erklärt sich gewiß nicht ausschließlich aus dem Mangel an Systematik in dieser Art von Schrifttum, sondern läßt auf einen Kampf verschiedener Meinungen auch im Kreise derjenigen schließen, welche im Gegensatz zu den Sadduzäern die Auferstehung grundsätzlich annahmen. Über Umfang, Zeit und nähere Umstände der Auferstehung war man sich auch jetzt noch keineswegs einig. Ob nur Gerechte oder auch Sünder, nur Israeliten oder auch andere an der Auferstehung teilnehmen, ob diese vor oder nach dem messianischen Zeitalter stattfindet, was darauf folgt, wo die Auferstandenen sich aufhalten, das waren Fragen, die nicht einheitlich und bestimmt beantwortet wurden.

Manche Schriften, wie das Buch der Jubiläen, III und IV Makkabäer, Assumptio Mosis, slav. Henoch, die jüdische Erzählung vom Martyrium des Jesaja sowie auch Philo reden überhaupt nicht von Auferstehung. Der Auffassung Philos vom Wesen des Menschen würde sie auch vollkommen widersprechen. Nach ihm ist die Materie von Natur aus schlecht; unser gegenwärtiges Leben im Leibe ist Tod; der Körper ist das Gefängnis der Seele, von dem sie loskommen will. Sofort nach dem Tode wird ohne Berücksichtigung des Leibes jedem sein Schicksal bestimmt, das für ewig dauert¹⁾.

In einigen der genannten Schriften bedeutet es vielleicht keine grundsätzliche Ablehnung, sondern ist nur auf Zufall oder auf unbestimmte Ausdrucksweise zurückzuführen, wenn der Auferstehung nicht deutlich Erwähnung geschieht. So scheint die Sache beim Buch der Jubiläen zu liegen, das etwa in der Makkabäerzeit entstanden sein dürfte²⁾. Es wird wohl mit der messianischen Erwartung gerechnet,

¹⁾ Vgl. die Stellen bei Schürer, Geschichte III⁴, 712.

²⁾ Auch 1 Makk. redet ja weder von Unsterblichkeit noch von Auferstehung, verlegt vielmehr die Belohnung für die Frommen der Vorzeit durchweg ins diesseitige Leben 2, 52 ff.

aber die Auferstehungshoffnung ist weder 5, 14 und 36, 9¹⁾ noch auch 23, 30 f. zu finden. Wir hören nur, daß dem Gerichte Gottes nichts entgehen wird, mag es im Himmel, auf Erden, in der Unterwelt oder in der Tiefe sein 5, 14, daß jeder, der wider seinen Bruder sündigt, aus dem Lande der Lebendigen ausgetilgt und ewiger Strafe überliefert werden soll 36, 9 ff., schließlich, daß die Gebeine der Gerechten in der Erde ruhen werden und ihr Geist viel Freude haben wird, daß sie erkennen werden, daß Gott es ist, der Gericht hält und Gnade übt an Hunderten und Tausenden, an allen, die ihn lieben 23, 31. Dabei haben sie die Genugtuung, im Geiste, allerdings auch nur im Geiste, an dem Sieg und Frieden der erlösten (noch irdischen) Gemeinde teilzunehmen, die sich erhebt und ihre Feinde vertreibt 23, 30. Seligkeit und ewige Strafe scheint demnach nach dem Tode unmittelbar ohne den Umweg über die Auferstehung einzutreten. Diese ist an sich nicht als unmöglich hingestellt, sie ist aber nicht notwendige Vorbedingung des jenseitigen Fortlebens.

Die *Assumptio*²⁾ Mosis kennt nur eine diesseitige Vergeltung. Die Darstellung, daß Israel, bis zum Himmel erhoben, seine Feinde auf der Erde (oder gar, wie man auch emendieren wollte, in der Gehenna) sieht 10, 3—10, gehört in eine Gerichtsschilderung in den bekannten grellen Farben, bei der die einzelnen Worte nicht gepreßt werden dürfen. Auferstehung ist hier nicht herauszulesen. Auch 1, 18 ist es keineswegs wahrscheinlich, daß „Auferstehung“ statt „Reue“ zu übersetzen sei, wie G. K u h n vorgeschlagen hat³⁾.

Gewiß nicht zufällig fehlt der Auferstehungsgedanke gänz-

¹⁾ An diese beiden Stellen denkt Volz, Eschatologie S. 245 f.; aber sichere Schlüsse will auch er daraus nicht ziehen.

²⁾ Entstanden etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung; bearbeitet von C. Clemen in Kautzsch, Apokryphen II, 311 ff.

³⁾ ZAW 43 (1925), 125. Kuhn meint, im semitischen Original sei ܐܘܪܝܬܐ vorzusetzen und dieses aramäische Wort bedeute „Auferstehung“; daß es der Übersetzer (ins Lateinische) als „Reue“ aufgefaßt habe, beruhe auf einem Mißverständnis. K. bringt für seine Übersetzung keine Belegstelle. Buxtorf, *Lexicon Chaldaicum etc.* kennt die Bedeutung „Auferstehung“ nicht, ebensowenig Levy III.

lich im slavischen Henoch, einer Schrift, die, ursprünglich griechisch abgefaßt, jedenfalls sehr alt ist und vielleicht schon zur Zeit Philos in Ägypten entstand¹⁾. Sie vertritt nämlich die Anschauung von der Präexistenz der Seele 23, 5: Alle Seelen sind bereitete bereits vor der Bildung der Erde. Eine präexistente Seele kann und wird, das ist von vornherein zu vermuten, nach der Trennung vom Körper auch wieder allein existieren, zumal sie aus dem Geiste Gottes und aus Wind gebildet ist 30, 8. Gott hält zwar am Ende großes Gericht, dem die Gerechten glücklich entgehen werden, um dann zu leuchten mehr als die Sonne 66, 7 und um ewiges Leben zu genießen im großen Äon der Gerechten 65, 6 ff., im großen unverweslichen Paradies 65, 9 f., bekleidet mit den Gewändern der göttlichen Herrlichkeit 22, 8—10. Aber es verlautet nichts davon, daß dem Gericht eine Auferstehung vorausgeht. Es erscheinen dazu offenbar nur die Geister der Verstorbenen, vorab der Bösen, die bereits im Zwischenzustand, also vor dem letzten großen Gericht, in der Scheol Qualen leiden 40, 12; 41, 1 f. Wozu dieses notwendig ist, sieht man nicht recht ein, da bereits vorher jedem sein Los zugeteilt ist. Bei seiner Himmelsreise findet Henoch bereits die gefallenen Engel im zweiten bzw. fünften (cap. 2; 18), die menschlichen Übeltäter im vierten Himmel schon jetzt in Qual und Pein (cap. 10). Ebenso genießen die Gerechten bereits vor diesem Gericht in Freude und Fröhlichkeit und unermeßlichem Licht im Paradies ein ewiges Leben 42, 3 (nur Rezension B); vgl. cap. 9. Die Bedeutung des Gerichts scheint nur darin zu liegen, daß auch die Strafe der Gottlosen auf die Ewigkeit ausgedehnt wird 42, 2 f.; 60, 2—5. Die Aufer-

¹⁾ Herausg. von N. Bonwetsch in Abhandlungen der Göttinger Ges. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 1896 Nr. 3; ders. jetzt auch in Harnacks Texten und Untersuchungen, 3. Reihe, 14. Bd., 2. Heft 1922 (danach im folgenden zitiert); Ausgabe und Übersetzung ferner von R. H. Charles-W. R. Morfill, 1896. Neuerdings will K. Lake das Buch nicht früher als im 7. Jahrhundert entstanden sein lassen, Haward. theological Review 16, 397 f. (mir nicht zugänglich); vgl. die Notiz in BZ 17 (1925), 197.

erstehung scheint also der Verfasser nicht zu kennen oder wenigstens nicht anzuerkennen.

In IV Makk. ist das Fehlen des Auferstehungsglaubens noch klarer¹⁾. Hier fehlt auch die Vorstellung von der Präexistenz der Seele — 18, 23 kann dafür nicht in Anspruch genommen werden —, vom allgemeinen Endgericht und vom Zwischenzustand. Das ist um so bemerkenswerter, als ja der zweite Teil dieser Diatribe an 2 Makk. anknüpft, wo die Auferstehung mehrfach betont und in ganz konkret sinnlicher Weise gedacht wird. Dagegen ist IV Makk. neben der Sap. Sal. die einzige jüdische Schrift in dieser Periode, welche den Begriff ἀθανασία, ἀθάνατος enthält²⁾. Sie redet von unsterblichen Seelen 18, 23, welche die Märtyrer (die sieben makkabäischen Brüder) nach dem Tode erhalten, sodaß sie sich so auf dem Wege der Unsterblichkeit befinden 14, 4 f.³⁾. Der Fromme überlebt den Tod 7, 18, wird zu den Vätern aufgenommen 13, 17; 18, 23 und ist bei Gott 9, 8; vgl. 12, 12⁴⁾. Die Märtyrer haben eine feste Stätte im Himmel 17, 5, sind dem göttlichen Throne nahe und erleben eine glückliche Ewigkeit 17, 18, sie haben geradezu Teil am Göttlichen 18, 3. Der Tod ist für sie die Geburt zur Unsterblichkeit 16, 13, die Frömmigkeit rettet ins ewige Leben 15, 3; vgl. 17, 12. Der Tod kann also dem Gerechten nicht schaden, dieser hat ihn nicht zu fürchten 13, 14. Das wird 14, 5 f. mit der Unsterblichkeits-, nirgends im Buche aber mit der Auferstehungshoffnung begründet wie in 2 Makk., obwohl doch von daher die Er-

¹⁾ Die Schrift ist verfaßt von einem griechisch gebildeten Juden, jedenfalls vor dem Jahre 70 n. Chr.; Kautzsch, Apokryphen II, 149 ff., Swete III, 729 ff.

²⁾ Vgl. W. Weber ZwTh 1905, 414. „Unsterblichkeit“ bezieht sich gewiß auch hier nicht immer auf die Seele, z. B. 7, 3 (unsterblicher Sieg, der immer im Gedächtnis fortlebt); 9, 22. Unrichtig aber ist es wohl, wenn Weber meint, auch 14, 5 f., 18, 23 und vielleicht sogar 17, 12 sei der Gedanke an ein ewiges Leben auszusprechen.

³⁾ ὥς bzw. ὡςπερ hier nicht vergleichend „als ob“, sondern begründend „da“, „weil“.

⁴⁾ Siehe Deißmann in Kautzsch II z. St.

zählung von dem Tode der sieben Märtyrer entnommen ist, an deren Ausdauer der Sieg der Vernunft über die Triebe dargetan werden soll. 18, 17 („werden diese verdorrten Gebeine wieder aufleben?“) verweist zwar auf Ez. 37, 3, ferner 18, 18 f. auf Dt. 32, 39 und 30, 20 LXX zurück, aber das beweist nicht, daß der Verfasser die Auferstehungshoffnung vertreten will. Nicht einmal vom Vater der makkabäischen Brüder kann dies mit Sicherheit gesagt werden, der diese Stellen seinen Söhnen beim Unterricht vorzutragen pflegte. Es fehlt eben eine Andeutung darüber, wie er sie ausgelegt hat.

Allem Anschein nach beginnt die Seligkeit für die Märtyrer (und wohl entsprechend für alle Gerechte) alsbald nach dem Tode. Das wird nicht ausdrücklich gesagt, wird aber durch den Zusammenhang nahegelegt 13, 17; 16, 25; 18, 23. Ihre Todesverachtung erscheint dann besser verständlich, wenn der Beginn des seligen Lebens in naher Aussicht steht und nicht erst in weiter Ferne liegt¹⁾. Jedenfalls genießen sie, vom Standpunkt des Verfassers aus, die Seligkeit bereits jetzt, ohne daß Gericht und Auferstehung, die ja erst am Ende erfolgen würden, vorausgegangen wären, vgl. 17, 5. 18; 18, 3. Das nationale Moment wird nicht betont. Exemplifiziert wird aber nur auf rechtschaffene Juden; nur solche hat der Verfasser zunächst und vielleicht ausschließlich im Auge. Die Gottlosen trifft die Strafe schon in diesem Leben 18, 5, aber auch nach dem Tode erwarten sie ewigdauernde Qualen des Feuers 12, 12. 19; vgl. 13, 15. Gerechte und Ungerechte leben nach dem Tode also ewig fort. Über das Schicksal des Leibes der Verstorbenen erfahren wir nichts.

Es ergibt sich somit, daß zum mindesten slav. Henoch und IV Makk., vielleicht auch Ass. Mosis, die Auferstehung, wenn nicht ausdrücklich ablehnen, so doch mit Absicht unberücksichtigt lassen. Ihre Verfasser gehören also wohl Kreisen an, welche die auf jüdischem Boden längst bekannte Auferstehungshoffnung nicht angenommen haben.

¹⁾ Vgl. schon Gröbler, Theol. Stud. u. Krit., 1879, 696; Couard S. 232.

2. Auferstehung der Gerechten.

a) Psalmen Salomos.

Hingegen begegnet uns die Auferstehungshoffnung, allerdings vermutlich nur auf die gerechten Israeliten beschränkt, in den Psalmen Salomos, einer Sammlung von 18 Liedern, die wohl im 1. vorchristlichen Jahrhundert in Palästina entstanden ist und ursprünglich hebräisch abgefaßt war, während sie jetzt nur mehr griechisch erhalten ist¹⁾. Die Lieder atmen pharisäische Frömmigkeit, die beiden letzten, die vielleicht einen anderen Verfasser haben, zeigen hochgespannte messianische Erwartungen, während in 1—16 von solchen nichts zu bemerken ist.

Bei dem Gericht, das Jahwe nach 2,32 ff. hält, daß er scheide zwischen Frommen und Gottlosen, handelt es sich nicht um das Endgericht noch um ein solches über Auferstandene, sondern um ein zeitgeschichtliches Ereignis, nämlich die Eroberung Jerusalems durch Pompeius und dessen späteren Untergang, (vgl. 2,26 f.²⁾). Zunächst ist die Vergeltung überhaupt irdischer Natur Ps. 6; 7; 15,7 ff.; sie greift aber auch über den Tod hinaus ins Jenseits über 15,12 f.; vgl. 3,34; 12,4 ff. Der Unterschied in dem Endschicksal der Sünder und Frommen — unter den Frommen sind wohl nur Israeliten verstanden — wird 3,11 f.³⁾ deutlich hervorgehoben: „Des Sünders Verderben ist ewig und sein wird nicht gedacht, wenn er (Gott) die Frommen heimsucht. Das ist der Teil der Sünder in Ewigkeit; aber die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben⁴⁾, und

¹⁾ Swete III⁴, p. 765 ff.; Kautzsch II, 127 ff.

²⁾ Vgl. Kautzsch II, 133, Note b.

³⁾ So die Zählung bei Kautzsch; nach Swete wäre es V. 13—16.

⁴⁾ ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον. In der Beschränkung auf die Gerechten geradezu einen Protest gegen eine fremde Lehre von der allgemeinen Auferstehung sehen zu wollen (Stave, 194), geht zu weit. Noch weniger ist es angängig, mit N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, 123 f. das „ewige Leben“ in den Pss. Sal. überhaupt auf das gewöhnliche irdische diesseitige Leben zu beziehen.

ihr Leben [verläuft] im ewigen Licht und [dies] wird nimmer versiegen.“ Das kann kaum etwas anderes bedeuten als dies: Die Gerechten erleben eine Auferstehung, der kein Tod mehr folgt; die Sünder stehen nicht auf, sondern bleiben dem ewigen Verderben überantwortet, dem sie mit dem Tode verfallen sind¹⁾. Darum haben diese Grund, ihr Leben und den Tag ihrer Geburt zu verfluchen 3, 9. 10; ihr Unrecht verfolgt sie bis zur Hölle hinunter, sie gehen für ewig zugrunde 15, 10. 12. Ewiges Leben für die Frommen, Hölle, Dunkel und Verderben für die Sünder, das ist das Schema der Vergeltung 13, 11; 14, 3 f. 9; 15, 10. 13. Die Auferstehung der Gerechten wird nur an der einen Stelle 3, 12 erwähnt, im übrigen ist sie wohl auch vorausgesetzt, wenigstens wird sie nirgends in Abrede gestellt. Über den Aufenthaltsort der Seligen nach oder, vielleicht im Zwischenzustand, schon vor der Auferstehung erfahren wir nichts. Nach 14, 3 f. sind sie selbst des Herrn Paradies und Lebensbäume. Darf vielleicht daraus geschlossen werden, daß sie sich im Paradies aufhalten? Die Sünder sind wohl sofort nach dem Tode im Hades 15, 10; 16, 2. Der Gerichtstag scheint für sie mit dem Todestag zusammenzufallen 15, 12. Ein Zwischenzustand kommt für sie kaum in Betracht, da sie ja nicht auferstehen, wenigstens unterscheidet sich ihr Los in diesem nicht von dem endgültigen nach erfolgter Auferstehung der Frommen. Die Vernichtung der Seele kann aus 16, 2 nicht entnommen werden²⁾.

¹⁾ Vgl. Schwally, 170; Volz, Eschatologie, 240.

²⁾ Die Oden Salomos sind vielleicht ein „gnostisches Liederbuch des 2. nachchristl. Jahrhunderts“ (Greßmann in Hennecke, Ntl. Apokryphen², 437 f.); jedenfalls sind sie christlichen Ursprungs und kommen darum für uns hier nicht in Frage. Das Testament Salomos (C. C. Mc. Cown, The Testament of Solomon, Leipzig 1922, Heft 9 der Untersuchungen zum N. T., hsg. von H. Windisch), ein dem 3. Jhdt. angehörendes Zauberbuch christlichen Ursprungs mit teilweise jüdischem Material, enthält in der Hauptsache eine Schilderung der Dämonenwelt und ihres Wirkungskreises. Dabei wird auch die Auferstehung der Toten erwähnt (XII 3, S. 84). Von der Eliasapokalypse ist der jüdische Ursprung nicht mit Sicherheit festzustellen, s. Carl Schmidt in SPAW 1925 (XXIV), S. 312 ff.

b) Die pharisäische Lehre.

Ist es richtig, daß die Psalmen Salomos die Auferstehung nur der Gerechten (Israeliten) kennen, dann berührt sich diese Schrift in diesem Punkte aufs engste mit der Lehre der Pharisäer, wie sie von Flavius Josephus dargestellt wird. Die Pharisäer beginnen ja bereits auch in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts als Partei der Eiferer und Gesetzestreuen eine Rolle zu spielen²⁾. Nach Ant. 18, 1, 3 (ed. Niese) kommt gemäß der pharisäischen Lehre den Seelen unsterbliche Kraft zu. Unter der Erde erwartet sie Lohn oder Strafe, je nachdem sich einer im Leben der Tugend oder Schlechtigkeit hingegeben hat. Den Sündern ist ewige Haft bestimmt, für die Gerechten besteht die Möglichkeit, wieder aufzuleben (τοῦ ἀναβιοῦν). Das an sich wenig klare „Wiederaufleben“ ist wohl nach Bell. jud. II 8, 14 zu erklären. Hier wird gleichfalls betont, daß nach Ansicht der Pharisäer jede Seele unvergänglich ist, aber nur die der Guten geht nach dem Tode in einen anderen Leib über, die der Bösen wird mit ewiger Pein bestraft. Diese bleiben also im Hades; für sie gibt es keine Auferstehung und keine Änderung mehr in ihrem Schicksal. Der Leib scheint jedoch nicht an der Strafe im Hades teilzunehmen; er geht wohl endgültig zugrunde bei Gerechten wie bei Sündern. Auch die verstorbenen Gerechten verbleiben ohne Zweifel im Jenseits; eine Rückkehr in diese Welt ist allem Anschein nach nicht in Aussicht genommen, noch weniger eine Seelenwanderung. Der andere Leib, den deren Seelen empfangen sollen, ist wohl ein Leib anderer, vielleicht nichtirdischer Art, sodaß ihr Wiederaufleben trotzdem eine wirkliche Auferstehung (ἀνάστασις Apgesch. 23, 8) zu einem neuen, besseren Leben ist, das sie nicht nur mit der Seele, sondern auch mit dem Leib genießen. So ist es auch die Ansicht des Josephus selbst (contra Apion. II 30 [218]), daß

¹⁾ Näheres über Pharisäer und Sadduzäer s. J. Wellhausen, Die Pharisäer und Sadduzäer, 1874; 2. (unveränderte) Aufl., 1924; R. T. Herford, The Pharisees², London 1924; J. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer, Progr. Berlin 1904 (mir leider nicht zugänglich).

diejenigen, welche die Gesetze beobachtet haben oder gar für sie gestorben sind, wieder hergestellt werden (πάλιν γενέσθαι) und ein besseres Leben erlangen an der Wende (der Zeiten). Welcher Art dieses Leben ist, sagt er jedoch nicht. Wenn er aber Bell. jud. III 8, 5 (374) behauptet, die Seelen, die er als eine θεοῦ μοῖρα, als einen Teil des Göttlichen betrachtet, welcher in einem sterblichen Körper Aufenthalt genommen hat, erhalten nach dem Tode als ihr Los den heiligsten Platz im Himmel, um von dort aus an der Wende der Zeiten wieder in reinen Leibern Wohnung zu nehmen¹⁾, so wäre das kaum anders als von einer Art Seelenwanderung zu verstehen. Das ist jedoch nicht pharisäische Ansicht. Flavius Josephus legt diese Worte einem gewissen Josephus in den Mund, der gegen die Selbstmörder argumentiert. In Wirklichkeit beschränkte sich die Lehre der Pharisäer wohl darauf, daß der Gerechte bei der Auferstehung einen neuen Leib erhält Bell. jud. II 8, 14. Sie gingen dabei offenbar von Stellen wie Dan. 12, 2 f. u. a. aus. Absolute Klarheit darüber, wie sie sich die Auferstehung in ihren Einzelheiten dachten oder ob sich ihre Spekulation auf diese überhaupt erstreckte, bieten die Angaben des Josephus so wenig wie die des N. T.s²⁾. Aus der Frage ihrer sadduzäischen Gegner an Christus (Mt. 22 und Parallelen), welchem ihrer sieben Ehemänner eine Frau bei der Auferstehung der Toten angehören werde, ist wohl zu entnehmen, daß man den Pharisäern eine äußerst realistische, grobsinnliche Auffassung darüber imputierte, ob mit Recht, läßt sich nicht erkennen.

Die Sadduzäer leugnen die Fortdauer der Seele nach dem Tode sowie Lohn und Strafe im Hades Bell. jud. II 8, 14. Die Seelen vergehen nach ihrer Lehre zugleich mit dem Körper Ant. 18, 1, 4, sodaß für Unsterblichkeit und Auferstehung keine Möglichkeit mehr besteht. Diese wird

¹⁾ ἔνθεν (scil. vom Himmel her) ἐκ περιτροπῆς αἰώνων ἀγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώματι.

²⁾ Von der Messiasoffnung der Pharisäer sagt Josephus nichts. Er scheint die Auferstehungshoffnung nicht damit in Verbindung gebracht zu haben.

von den Sadduzäern ebenso abgelehnt Mt. 22, 23; Marc. 12, 18; Luc. 20, 7 (vgl. Apgesch. 4, 1 f.), wie der Glaube an die Existenz von Engeln und Geistern Apgesch. 23, 8¹⁾. A. Löwinger²⁾ und andere jüdische Gelehrte meinen, aus dem Talmud sei lediglich zu erkennen, daß die Sadduzäer leugneten, die Auferstehung sei in der Thora angedeutet, aber nicht, wie das N. T. und Josephus es darstellen, daß sie diese selbst in Abrede stellen. Jedoch was aus dem Gesetz nicht bewiesen werden kann, besteht für diese Kreise für gewöhnlich auch nicht zurecht. Wir haben darum keinen Grund, die Darstellung des N. T.s und des Josephus zu bezweifeln³⁾.

Abgelehnt wird der Auferstehungsglaube auch von den Essenern, den Mystikern unter den Juden, während sie an der Fortdauer und Unsterblichkeit der Seele und an der Vergeltung nach dem Tode festhalten (Josephus Bell. jud. I 8, 11). Die Seelen stammen nach ihrer Anschauung aus feinstem Äther, der Leib ist deren Gefängnis. Nachdem sie durch den Tod aus diesem befreit sind, führen die Seelen der Guten ein Leben jenseits des Okeanos, wo weder Regen noch Schnee noch Hitze noch Kälte sie belästigen kann. Die Bösen werden an einem finsternen und kalten Ort unaufhörlich gequält. Auffallend ist, daß die Seelen, wenn sie aus dem Äther stammen, nicht wieder dorthin zurückkehren.

¹⁾ Die Ansichten der Gottlosen in Weish. Sal. 2 sind denen der Sadduzäer zum mindesten verwandt; ob in den Gottlosen aber geradezu Sadduzäer zu erblicken sind, ist nicht auszumachen. Das gleiche gilt von den Leuten, die nach Hen. 102, 6—8 jeden Unterschied in dem Schicksal der Guten und Bösen nach dem Tode bestreiten.

²⁾ Jahrbuch für jüdische Volkskunde 25 (1923), S. 28.

³⁾ s. Wellhausen, Phariseer und Sadduzäer 54¹ f. Wie z. B. R. Gamaliel II die Auferstehung aus der Schrift und zwar aus Thora, Propheten und Hagiographen, beweist (Dt. 1, 8; 4, 4; 31, 16; Jes. 26, 19; Cant. 7 10), darüber vgl. A. Wünsche, Jahrbuch für prot. Theologie 6 (1880), 365; Bousset, Religion des Judentums, 183; Löwinger a. a. O. S. 29; dazu Sanh. XI 1: Keinen Anteil an der zukünftigen Welt hat der, welcher sagt, daß sich die Auferstehung der Toten nicht beweisen lasse. Vgl. übrigens Mt. 22, 32 zu Ex. 3, 6.

Man hat darum wohl nicht ohne Grund vermutet¹⁾, daß Josephus die Anschauungen der Essener in diesem Punkt nicht ganz zutreffend wiedergebe; er hat sie wohl stark hellenisiert.

Auch die Samaritaner leugneten wenigstens nach Zeugnissen der nachbiblischen Zeit die Auferstehung²⁾.

3. Allgemeine Auferstehung?

Etwas über die Auferstehungshoffnung der Pharisäer hinaus kommt das wohl dem 1. nachchristlichen Jahrhundert angehörende IV. Buch der Sibyllinen³⁾: Nachdem Gott die Welt durch ein großes Feuer, das alles in Staub und Asche legt, vernichtet hat, wird er selbst die Gebeine und den Staub der Männer wieder gestalten und die Sterblichen wieder aufrichten, wie sie zuvor waren, um über sie Gericht zu halten, über Fromme und Gottlose. Darauf werden die Gottlosen wieder von der Erde verschlungen und verfallen dem modrigen Tartarus und der stygischen Gehenna. Die Frommen aber werden dann wieder auf der Welt, auf der kornspendenden Erde leben, indem Gott ihnen den Geist und Leben und Gnade gibt 4, 178—188; vgl. 4, 41 ff. Die Auferstehung erstreckt sich sonach auf alle; sie geht dem großen Gericht voraus. Während sie aber für die Gottlosen nur vorübergehend ist eben zum Zwecke des Gerichts, bedeutet sie für die Frommen die Rückkehr zu einem neuen Leben auf der Welt wie früher. Nur deren Fortexistenz verdient den Namen Leben 45. 186 f., für den hoffnungslosen Zustand der Gottlosen wird er nicht gebraucht.

Nach dem Proömium zu III Sibyll. (81 ff., zitiert bei Theophilus ad Autolycum II 36, vgl. Kautzsch II 184 f.) würden die Verehrer des wahren Gottes im ewigen Leben (ohne vorausgegangene Auferstehung?) immerfort des Paradieses

¹⁾ A. Wünsche a. a. O. S. 511 f., der seinerseits auf Hilgenfelds Jüd. Apokalyp tik S. 276 verweist.

²⁾ A. Löwinger, ebenda S. 33 ff. Über Flavius Josephus und die jüd. Religionsparteien s. auch H. Rasp, ZNW 23 (1914), 27—48.

³⁾ Dies Buch ist jüdischer Herkunft, s. die Übersetzung von Blaß in Kautzsch II, 177 ff.

grünenden Garten bewohnen und süßes Brot vom gestirnten Himmel speisen, während die Götzendiener in Ewigkeit alle Tage mit Fackeln verbrannt werden. Da die Sibylle auch in dem wohl einheitlich redigierten IV. Buch den einen Gott predigt und sich gegen die Götzen wendet, werden unter den Frommen vermutlich auch hier nur Juden verstanden sein, während die Heiden durchweg zu den Gottlosen zählen. Dann wären die Heiden von der Auferstehung zu einem glücklichen Leben, welches diese erst begehrenswert macht, ausgeschlossen und hätten nur die Erweckung zum Gericht und zur Bestrafung zu gewärtigen oder zu fürchten. Daß an der Auferstehung nur die letzte Generation teilnimmt, die den Weltuntergang erlebt und dabei umkommt, ist nicht wahrscheinlich. Es werden wohl auch die früher Gestorbenen wieder erweckt. Ferner kann weder aus V. 45 noch aus V. 187 meines Erachtens erschlossen werden, wie Volz¹⁾ wollte, daß die Auferstandenen zu dem alten Körper eine neue Seele bekommen. Es wird sich um die Herstellung des ganzen Menschen handeln, wie er früher war. Wir haben somit allem Anschein nach in IV Sibyll. die Idee der allgemeinen Auferstehung mit der bedeutsamen Differenzierung ihrer Wirkung hinsichtlich der Frommen auf der einen und der Gottlosen auf der anderen Seite, wobei allerdings Juden und Fromme, Gottlose und Heiden in der Hauptsache wohl identisch sind.

Das Pseudophokylideische Lehrgedicht²⁾ ist für die Darstellung der Entwicklung der jüdischen Auferstehungslehre nur mit Vorbehalt zu verwerten. Es ist zwar ersichtlich jüdischer Herkunft, wenn sich auch die Zeit seines Entstehens nicht bestimmen läßt. Darin wird das Ausgraben bestatteter Leichen und die Zertrennung des Gefüges des menschlichen Leibes (Sezierung) verboten mit Rücksicht auf die Hoffnung, daß die Reste der Dahingeschiedenen aus der Erde wieder ans Licht kommen und dann

¹⁾ Eschatologie, 251.

²⁾ Text in Jakob Bernays Gesammelte Abhandlungen, hsg. von H. Usener, Berlin 1895 (zuerst getrennt erschienen 1856), S. 254 ff.; vgl. 192 ff.

wieder jung¹⁾ werden, während die Seelen unversehrt in den Verstorbenen bleiben V. 100—105. Jedoch ist die Vermutung Boussets, S. 313, nicht von der Hand zu weisen, daß gerade bei diesen Versen, auf die es hier ankommt, eine Interpolation vorliegt. Ob das Weiterleben nach der Auferstehung für alle oder nur für die Gerechten in Aussicht steht oder ob gar wie im späteren Parsismus eine allgemeine Apokatastasis erwartet wird, läßt sich nicht entscheiden.

Neuerdings hat K. Holl wieder auf das Apokryphon Ezechiel aufmerksam gemacht und die davon in Zitaten bei Epiphanius, Clemens Alexandrinus sowie in 1 Clem. erhaltenen Bruchstücke mitgeteilt²⁾. In dieser apokryphen Schrift, die, wie Holl³⁾ durch innere und sprachliche Gründe wahrscheinlich macht, in der Zeit zwischen 50 v. Chr. und 50 n. Chr. entstanden sein muß, wird, offenbar im Anschluß an oder besser im Gegensatz zu Ez. 37, die Auferstehung ausdrücklich auf die Einzelnen bezogen. Diese Hoffnung auf individuelle Auferstehung wird zudem noch durch das auch im Talmud (Sanh. 91 a b) freilich in etwas anderer Form wiederkehrende Gleichnis vom Blinden und Lahmen begründet, die sich zur Ausführung eines Diebstahls im königlichen Garten, den einer von beiden allein nicht zuwege bringen könnte, zusammentun in der Weise, daß der Blinde den Lahmen trägt. Beide verdienen darum an der Strafe beteiligt zu werden. So ist im Interesse einer gerechten Vergeltung die Auferstehung des Leibes erforderlich, damit er gemeinsam mit der Seele, mit der er Gutes und Böses getan hat, zur Rechenschaft gezogen werden kann. Daraus, daß es sich in dem Gleichnis um die Bestrafung der beiden handelt, darf wohl geschlossen werden, daß der Verfasser der Schrift mit einer Auferstehung auch der Gottlosen wenigstens zum Gericht rechnet.

¹⁾ Es ist wohl *véoi* statt *θεοί* zu lesen.

²⁾ Aus Schrift und Geschichte, Festschr. für Schlatter, Stuttgart 1922, S. 85—98. Bereits Jos. Ant. X 5, 1 redet von zwei Büchern, die Ezechiel hinterlassen habe. Er scheint somit von der Existenz dieses Apokryphons schon gewußt zu haben.

³⁾ S. 92.

Weiteren Aufschluß in unserer Frage geben die sicher zu dieser Schrift gehörigen Bruchstücke nicht. Daß das Motiv vom Blinden und Lahmen, wie Holl¹⁾ bemerkt, in Indien seinen Ursprung hat, beweist nicht, daß etwa auch die Auferstehungsidee aus Indien über Babel und Persien zu den Juden gekommen sei.

Stellen, die den klaren Gedanken der Auferstehung der gesamten Menschheit enthalten, sind in der jüdischen Literatur auch dieser Periode selten. Kein Buch aus dieser Zeit — von 4 Esra etwa abgesehen — vertritt die allgemeine Auferstehung von Gerechten und Sündern, von Juden und Nichtjuden klar und konsequent in allen seinen Teilen. Meist wird es nicht klar, ob außer den Juden auch andere zu den Auferstandenen gehören. Die jüdischen Schriftsteller denken zunächst gewiß nur an ihre Volksgenossen. Die Heiden fallen für sie in der Regel unter die Zahl der Gottlosen. Wo sich die Auferstehung auch auf diese erstreckt, können die Nichtjuden mit inbegriffen sein. Auf der anderen Seite ist aber zu berücksichtigen, daß da, wo nur von der Auferstehung der Gerechten die Rede ist, die Wiedererweckung auch der Sünder nicht immer ohne weiteres ausgeschlossen erscheint, zumal dann, wenn sie innerhalb der gleichen Schrift in anderem Zusammenhang erwähnt wird. Für die Lehre von der allgemeinen Auferstehung mit dieser Einschränkung kommen weiter in Frage das Buch Henoch, Apoc. Baruch, IV Esra, Apoc. Mosis und Vita Adam et Evae, Testamente der Patriarchen²⁾.

Buch Henoch.

Da das Buch Henoch kein einheitliches Ganzes ist, kann es nicht auffallen, wenn auch die Vorstellungen über End-

¹⁾ S. 89 f.

²⁾ E. Albert, S. 42 meint, mit einer Ausnahme (IV Esra) sei nur die Auferstehung der Israeliten gelehrt. Er läßt dabei das „Leben Adams und Evas“ sowie die Testamente der Patriarchen aber unberücksichtigt. Übrigens bemerkt er selbst, daß man bei den Apokalyptikern kein abgerundetes System in unserem Sinne erwarten dürfe. Man darf darum die einzelnen Stellen auch nicht zugunsten der einen oder anderen Ansicht allzusehr pressen.

zeit und Jenseits nicht einheitlich sind¹⁾. Nach der Grund-schrift sind die Geister des Himmels unsterblich und leben ewig 15, 6. Den auf der Erde Geborenen kommt dieser Vorzug nicht ohne weiteres zu. Immerhin leben auch die Geister der in Gerechtigkeit verstorbenen Menschen ewig 103, 4 und selbst die Seelen der Sünder werden nicht in der Weise vernichtet 99, 11; (92, 5)²⁾; 108, 3, daß sie absolut zu existieren aufhören, sondern nur insofern, als sie ein unerträglich hartes Los in den Qualen des Jenseits zu erdulden haben 103, 7. 8 und somit ein Leben führen, das diesen Namen nicht verdient. Die „getöteten“ Geister schreien und jammern ja auch in ihrer Feuerqual weiter 108, 3.

Die Geister der Verstorbenen (ob nur der Israeliten oder aller Menschen, ist nicht zu erkennen) versammeln sich nach cap. 22 in der Unterwelt im Westen als ihrem Zwischenaufenthalt bis zum Gericht. Je nach ihrer sittlichen Qualität sind sie dort auf drei Räume verteilt. Besonders untergebracht ist in einem vierten Raum Abel (und vielleicht mit ihm alle unschuldigen Martyrer), der immer noch über Kain klagt solange, bis dessen ganze Nachkommenschaft von der Erde vertilgt ist. Den ersten Raum, der hell und mit einer Wasserquelle versehen ist V. 2, nehmen die Gerechten ein, den zweiten diejenigen Sünder, welche zu Lebzeiten von dem verdienten Strafgericht noch nicht betroffen wurden V. 10, während sich im dritten die ganz und gar Gottlosen befinden, die in den Tagen der Sünder umgebracht wurden und so bereits im Leben bestraft sind V. 12 f.

¹⁾ Es sind zum mindesten drei Teile zu unterscheiden, die zum Teil verschiedene Anschauungen widerspiegeln, nämlich die Grund-schrift 1—36; 72—105; die Bilderreden 37—71 und die sog. noachidischen Bestandteile, die größtenteils in die Bilderreden eingefügt sind und außerdem cap. 106—108 umfassen. Entstanden ist das Buch etwa in der Zeit zwischen 170 und 64 v. Chr. Manches mag noch jüngeren Datums sein, anderes, namentlich vom 1. Teil ist vielleicht vormakkabäisch. Vgl. Kautzsch II, 217 ff. (G. Beer); Charles, Apocrypha II (1913), 163 f. Dort genauere Abgrenzung der drei Teile. Griech. Text mit Übersetzung von Flemming-Radermacher, Lpzg. 1901.

²⁾ 92,5 sagt nur, daß die Sünde für ewig vernichtet wird.

Diese letzte Gruppe wird zum Gericht nicht auferweckt, ihre Strafe ist also bereits definitiv, sie bleiben an diesem Aufenthaltsort V. 13. Demnach werden aber offenbar die Gerechten und die noch nicht bestraften Sünder die ihnen zugewiesenen Räume in der Unterwelt verlassen und aufstehen, um gerichtet und der entsprechenden Vergeltung zugeführt zu werden. Von einer allgemeinen Auferstehung kann hier also keine Rede sein. Nach 20, 8 (des griechischen Textes, im äthiopischen fehlt der Vers) wird der Erzengel Jeremiel über die Auferstandenen gesetzt. Merkwürdig ist, daß im cap. 22 nur vom Schicksal der Geister, aber nicht von dem ihrer in die Erde begrabenen (V. 10) Leiber die Rede ist. Aber der Verfasser hat sich die Sache doch wohl so vorgestellt, daß diese wieder mit der Seele vereinigt werden und so eine eigentliche Auferstehung zustande kommt wie nach anderen Stellen des Henochbuches. Denn die Gerechten von cap. 22 sind wohl dieselben wie die Auserwählten, die nach 25, 4 ff. nach dem großen Gericht vom Baume des Lebens essen und ein längeres Leben auf Erden führen werden als selbst Henochs Väter. 27, 2 f. hören wir von einer weiteren Gruppe von Bösewichtern, den Gotteslästerern, die sich vorläufig bis zum Gericht in einer tiefen Schlucht befinden, welche in der Mitte der Erde liegt und von zwei Bergen mit üppiger Vegetation umgeben ist; diese müssen am Ende der Zeiten zur Strafe den Gerechten dienen bis in alle Ewigkeit, müssen zu diesem Zwecke also wohl diesen Ort verlassen und aufstehen. Selbst für die gefallenen Engel, die mit den Menschentöchtern gesündigt haben, gibt es eine Art Auferstehung, indem sie am Tage des Gerichts unter den Hügeln der Erde, wo sie vorläufig festgebunden waren, hervorgeholt werden, um für immer in den Feuerpfuhl geworfen zu werden 10, 12 f.; vgl. 10, 5. 6; 18, 11—19, 3. Der Feuerpfuhl ist nach 90, 24 ff. ja auch der Strafort für die im Gericht verdamnten Gottlosen.

In cap. 90 scheint die Vorstellung ähnlich zu sein wie in cap. 22. Henoch sieht in seiner Vision die Auferstehung der Gerechten voraus V. 32 f., näherhin die der gewaltsam

aus dem Wege Geräumten, also wohl der Martyrer, die sich dann großen Glücks erfreuen. Die schlechten Hirten, die Apostaten, stehen gebunden vor dem Richter, um ihr Urteil zu vernehmen und in den Feuerpfuhl geworfen zu werden 90, 23 ff. Sie gleichen darin den ohne Bestrafung verstorbenen Sündern von 22, 13, die auch lediglich zum Zwecke ihrer Verurteilung und der Übergabe zu ewiger Qual aus ihrem vorläufigen Aufenthaltsort hervorkommen.

Das sogenannte „paränetische Buch“ (= cap. 91—105, G. Beer) redet insofern klarer, als es den unmißverständlichen Ausdruck „auferstehen aus dem (Todes)schlaf“ gebraucht 91, 10; 92, 3, aber es schränkt die Auferstehung auf die Gerechten ein. Ihnen wird alsdann die Weisheit verliehen 91, 10 bzw. ewige Rechtschaffenheit und Herrschaft; sie werden in Güte und Rechtschaffenheit leben und in ewigem Lichte wandeln 92, 4. Die Ungerechten aber kommen für immer um 91, 19. Da den auferstandenen Gerechten 91, 9 die Heiden gegenübergestellt werden, die „in die Verdammnis des Feuers geworfen werden und im Zorn und in dem gewaltigen ewigen Gericht umkommen“, so ist es naheliegend, daß sich die Auferstehung nur auf gerechte Israeliten beschränken soll.

Nach der ganzen Grundschrift des Henochbuches und zwar nach dem ersten wie dem letzten Abschnitt derselben erlangen die Gerechten durch die Auferstehung ein neues schönes Leben im messianischen Reich (auf Erden). Die Ungerechten stehen teils überhaupt nicht auf, sondern bleiben ewiger Qual ausgesetzt, teils bedeutet die Auferstehung für sie nur den Anfang endloser Strafe, die einer nie aufhörenden Vernichtung gleichkommt.

Die Bilderreden des Henoch nehmen niemand von der Auferstehung aus, auch nicht die bereits im Leben bestraften Sünder. Erde und Unterwelt geben die Toten, die sie in sich aufgenommen haben, bei der Ankunft des Messias¹⁾ ohne Unterschied heraus. Es handelt sich also

¹⁾ Auch nach den Briefen Pauli erfolgt die allgemeine Auferstehung der Toten bei dem allerdings zweiten Erscheinen des Messias zum Gericht.

hier um eine allgemeine leibliche Auferstehung, die sich wahrscheinlich auch auf die Nichtisraeliten erstreckt¹⁾. Unter den Auferstandenen wird der Auserwählte, d. i. der Messias, die Gerechten und Heiligen aussondern, für die nunmehr der Tag der Erlösung aus ihrem früheren Elend anbricht. Auch nach der Auferstehung werden sie wieder die Erde bewohnen, auf ihr gehen und wandeln (51, 1—5²⁾). Die Erde wird zu diesem Zweck ebenso wie der Himmel verwandelt und zu einem ewigen Segen gemacht. Der Messias wird inmitten der Gerechten auf ihr wohnen. Die Sünder aber können sie nicht mehr betreten, sie werden im Gericht von ihrer Oberfläche vertilgt und sind wohl dann dauernd in der Unterwelt, da sie weder in den Himmel hinaufsteigen noch auch auf die Erde gelangen können 45, 2—6.

61, 5 ist nur von der Wiederkehr der in der Wüste, auf dem Meere oder durch Tiere umgekommenen Gerechten (ob nur Israeliten oder auch Nichtisraeliten, ist auch hier nicht zu entscheiden) die Rede. Man wird darin aber kaum einen Widerspruch zu der (zum mindesten für Israeliten) allgemeinen Auferstehung von 51, 1 ff. finden dürfen. Es sind eben hier nur die genannt, die am schwersten wieder herzustellen sind. Zugrunde gehen soll keiner. Ihre Wiederkehr gilt wie dort dem Zwecke, vor dem Gericht des Messias zu erscheinen und dann an seinem Reiche teilzunehmen, das wohl auch hier für alle Gerechten bestimmt ist.

Auch nach den Bilderreden erfolgt somit die Auferstehung zu Beginn des messianischen Reiches, die auferstandenen Gerechten werden nach vorausgegangenem Gericht dessen Bürger unter der Herrschaft des Messias. Dieser selbst ist wohl Richter 51, 2; vgl. 45, 3; 61, 8, aber im Gegensatz zur parsischen Anschauung nicht Totenerwecker. Die Gottlosen,

¹⁾ So auch Volz, S. 243; anders Albert, S. 27; „vollkommen evident“ (Bousset, 311) ist aber die Sache nicht.

²⁾ Es wird wohl mit Charles, Apocrypha II z. St. zu übersetzen sein: „Alle Engel im Himmel, ihr Antlitz wird vor Freude leuchten . . .“, nicht etwa: „Alle werden zu Engeln im Himmel werden . . .“, da nach V. 5 die Gerechten ja auf der Erde wohnen.

zu denen, wenigstens in der Hauptsache, die Heiden gehören werden, sind zwar nicht von der Auferstehung, aber vom messianischen Heil ausgeschlossen. Der Anteil der gefallenen Engel und der von ihnen verführten Menschen und demgemäß (wie in der Grundschrift des Henoch) wohl aller Gottlosen ist der Feuerpfuhl 54, 1 ff.; 56, 3 f.

Einheitlich ist im ganzen Buche Henoch die Auffassung, daß die Verschiedenheit in der Art des Lebens nach der Auferstehung sich als Vergeltung für den guten oder schlechten Wandel vor dem Tode darstellt. In gewissem Maße beginnt die Vergeltung bereits im Zwischenzustand, durch die Auferstehung wird sie vollkommen und endgültig. 103, 1 ff. wird der Auferstehung als Übergang zum neuen Leben der Gerechten gar nicht erst Erwähnung getan, ohne daß man deswegen sagen kann, sie sei hier als überflüssig betrachtet. Wie dies Leben aber näher zu bestimmen ist, ob es irdisch oder himmlisch, ob geistig oder leiblich zu denken ist, darüber herrscht im Buche keine einheitliche und klare Vorstellung, auch nicht innerhalb der einzelnen Teile selbst. Nach 39, 2 ff. liegen die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen, wie es scheint, schon im Zwischenzustand am Ende der Himmel — nach 70, 3 sind sie zwischen Norden und Westen —, und Henoch befindet sich nach seiner Entrückung „an den Enden der Erde“ bei den Engeln 65, 2; 106, 7 f. In der Hauptsache wird das Leben der auferstandenen Gerechten aber leiblich und irdisch und an den Aufenthalt auf der Erde geknüpft zu denken sein. Die Erde ist freilich dann von Sünde und Unrecht gesäubert und die Menschenwelt wie die Vegetation zeichnet sich aus durch tausendfältige Fruchtbarkeit 10, 16 ff. Man ergötzt sich noch an sinnlichen Genüssen: man ißt¹⁾, legt sich nieder und erhebt sich mit dem Menschensohn in alle Ewigkeit 62, 13 ff., man ist mit Kleidern der Herrlichkeit angetan, die niemals veralten 62, 15, aber das neue Leben unterscheidet sich doch wesentlich von dem früheren: es ist frei von Leid und Plage 25, 6 und nimmt kein Ende

¹⁾ „Zu Tische sitzen im Himmelreiche“ als Bild auch noch Mt. 8, 11; vgl. Luc. 13, 29.

mehr 58, 3 f.; vgl. 37, 4; 40, 9. Erhalten wird es augenscheinlich durch den Genuß von der Frucht des Lebensbaumes, den ehemals niemand berühren konnte, der nunmehr aber an den heiligen Ort beim Hause Gottes, also wohl nach Jerusalem verpflanzt wird 25, 5. Ein ergötzliches Schauspiel wird für diese glücklichen Frommen der Untergang der Sünder sein 62, 12, ja die gottlosen Könige und Machthaber werden geradezu in die Hand der Gerechten und Heiligen übergeben werden 38, 4 f.; 48, 8 f. (vgl. Weish. 3, 7 f.).

Nicht nur das Leben, auch die Erde, auf der es sich abspielt, zeigt einen Unterschied gegenüber dem früheren Zustand: Himmel und Erde sind verwandelt und erneuert 45, 4 f.; vgl. 10, 7; 90, 28 f. Und trotzdem das Messiasreich noch an der Erde haftet und seine Zustände ziemlich sinnlich und konkret ausgemalt werden, ist doch manches daran sehr vergeistigt und weist direkt auf himmlischen Charakter. Der Messias selbst ist wenigstens nach den Bilderreden (37 ff.) nicht irdischen, sondern übernatürlichen Ursprungs — auch 90, 37 ff. widerspricht dem nicht — und alle Menschen suchen sich ihm gleich zu gestalten 90, 38 f. Besonders im letzten Abschnitt (91 ff.) kommen den auferstandenen Gerechten bereits himmlische Qualitäten zu: Sie leuchten wie die Sterne und gleichen den Engeln. Sie wandeln im Lichte des ewigen Lebens 58, 3; helles Licht wird ihnen scheinen 96, 3; vgl. 39, 7, das Licht Gottes strahlt auf sie 38, 4; sie leuchten wie die Lichter des Himmels, ja die Pforte des Himmels selbst wird ihnen aufgetan 104, 2; vgl. 108, 13 f.; dazu Dan. 12, 3, sodaß es scheint, sie haben zum Himmel auch Zutritt¹⁾.

Auch das Verhältnis der auferstandenen Gerechten zu den Engeln hebt sie über die rein irdische Daseinsweise hinaus, ohne daß man aber sagen könnte, sie leben im Himmel. Daß sie auch nach 51, 4 f. (vgl. Weish. 5, 5) nicht geradezu selbst Engel sind, wurde schon bemerkt²⁾. Dagegen haben sie Aussicht, Genossen der himmlischen Heerscharen zu

¹⁾ Vgl. oben S. 164 f.

²⁾ S. 279².

werden und Freude zu haben gleich den Engeln des Himmels 104, 4. 6. Diese Engelgleichheit setzt aber den Aufenthalt im Himmel keineswegs unbedingt voraus, denn Noah wird bereits bei seiner Geburt von seinem Vater für ein Abbild der Engel des Himmels gehalten 106, 12; vgl. V. 5, obwohl erst sein Leben auf der Erde beginnt, und das Antlitz des Menschensohnes, d. i. des Messias wird lediglich wegen seiner Anmut mit dem der Engel verglichen 46, 1¹⁾). Zudem haben die Auferstandenen ja immer noch notwendig, auf dem Pfade der Gerechtigkeit zu wandeln 92, 3 und die Weisheit verliehen zu erhalten 91, 10, was für einen Himmelsbewohner wohl keinen Sinn hat.

61, 12 erscheint der „Garten des Lebens“ als Wohnung der Auserwählten (vgl. 60, 8), während die Heiligen im Himmel sind. Es wird nicht klar, ob Heilige und Auserwählte unter sich und beide mit den auferstandenen Gerechten identisch sind. Der Vers hat neben vollendeten Menschen wohl auch die Engel im Auge²⁾). Wenn die Identität, was freilich nicht wahrscheinlich ist, jedoch zutreffend wäre, so wäre der Garten des Lebens, also das Paradies, im Himmel zu suchen³⁾). Nach 32, 3 ff. und 77, 3 aber ist der „Garten der Gerechtigkeit“, ohne Zweifel nur eine andere Bezeichnung für dieselbe Sache, irdisch und liegt im Osten bzw. Nordosten. Nach 70, 3 wäre es, wenn diese Stelle überhaupt auf das Paradies zu beziehen ist — es handelt sich da um den Zwischenaufenthalt —, im Nord-

¹⁾ Auch Apoc. Bar. 51, 5. 10 werden Gerechte und Engel nur verglichen, nicht identifiziert trotz der Hyperbel in 51, 12 (die Herrlichkeit der Auferstandenen noch größer als die der Engel). Das tertium comparationis ist in allen Fällen die glänzende Herrlichkeit. Darum konnte V. 10 der Vergleich mit den Engeln und der mit den Sternen verbunden werden. Daß aber die Sterne des Himmels ursprünglich Engel gewesen seien, wie Gunkel in Kautzsch II. S. 375, Note u gemeint hat, folgt daraus nicht. Im N. T. wird die Engelgleichheit dahin erklärt, daß die Auferstandenen nicht mehr sinnliche Wesen sind, sodaß geschlechtliches Verlangen ihnen fern liegt. Mt. 22, 30; Marc. 12, 25; Luc. 20, 35 f.

²⁾ s. Kautzsch II, 271, Note i.

³⁾ Auch Apoc. Bar. 51, 11 gehört das Paradies zum Bereiche der himmlischen Welt.

westen zu lokalisieren. Über seine Lage herrscht sonach keine Klarheit; sie kann darum zur Entscheidung der Frage, ob irdischer oder himmlischer Aufenthalt der Auferstandenen, nichts beitragen, zumal es gar nicht sicher ist, ob es allgemein als Wohnung derselben gilt.

Henoch selbst gehört nicht zu den Auferstehenden. Er wird vielmehr ähnlich wie nach Gen. 5, 24 auf Wagen des Geistes (vgl. 2 Kö. 2, 11) erhoben, entrückt, und kommt zunächst an den Ort der Auserwählten und Gerechten im Nordwesten, wo die Erzväter seit undenklicher Zeit im Zwischenzustande wohnen cap. 70. Alsbald aber steigt er, offenbar ohne daß er wie die anderen Gericht und Auferstehung abwarten muß, mit Leib (71, 11) und Seele in den Himmel auf, erscheint vor Gott 71, 1 ff. und hält sich in der Folge bei den Engeln auf 106, 7. Es scheint nach 71, 14, daß er geradezu zum Menschensohn, zum Messias, eingesetzt wird.

Baruchpokalypse.

Die in nachchristlicher Zeit, wahrscheinlich gegen Ende des 1. Jahrhunderts und zwar wohl nach 70 entstandene syrische Baruchapokalypse¹⁾, welche die durch die Römer angerichtete Verwüstung des jüdischen Landes zum Hintergrund hat, enthält ähnliche eschatologische Erwartungen wie das Buch Henoch, zeigt in einigen Punkten aber doch auch Unterschiede. Der Hauptunterschied besteht darin, daß die Auferstehung sich erst am Ende des irdisch gedachten messianischen Reiches vollzieht, wenn der Messias wieder (in den Himmel) zurückkehrt 30, 1 f.²⁾. Ob alle an

¹⁾ Übersetzt und erläutert von Ryssel in Kautzsch II, 402 ff.; Charles, Apocrypha II, 470 ff.; B. Violet, Die Apokalypsen des Esra und Baruch I, 1910; II 1924, S. 203 ff. Die uns erhaltene griechische Baruchapokalypse stellt sich als wesentlich abgekürzter Text dar und gehört wohl dem 2. nachchristlichen Jahrhundert an, s. Kautzsch II, 446 ff. (vgl. hier auch über den 1896 zum ersten Male veröffentlichten slavischen Baruch); Charles II, 533 ff.

²⁾ So Ryssel und Charles z. St.; anders, aber wie mir scheint nicht richtig, Violet.

der Auferstehung teilnehmen oder nur die Israeliten oder gar nur die gerechten Israeliten, darüber ist auch in diesem Buche keine klare und einheitliche Anschauung zu finden.

Beschirmt werden schon zur Zeit der dem Beginn des messianischen Reiches vorausgehenden Drangsal diejenigen, die „in jenen Tagen in diesem Lande“, d. i. in Israel sich befinden 29, 2. Das können nur Israeliten sein. Auferstehen werden am Ende desselben diejenigen, die in der Hoffnung auf den Messias entschlafen sind 30, 1 f.; das können wieder nur Israeliten und zwar nur fromme sein. Die Schar der Gerechten wird alsdann, alle auf einmal, aus den Kammern, in denen sie bisher aufbewahrt worden sind, hervorkommen (nach griech. Bar. Apok. 10 ist der Ort des Zwischenaufenthalts der 4. Himmel) und sich freuen, daß das Ende der Zeiten gekommen ist 30, 2. 3. Die Gottlosen sind Zeugen dieses Vorgangs und vergehen (vor Angst), weil sie wissen, daß über sie jetzt „Peinigung“ und „Untergang“ kommt V. 4. 5. Es wird dabei aber nicht klar, ob sie gleichfalls „hervorkommen“ und wenigstens zum Gericht auferstehen wie in Henoch 22, oder ob sie an dem bisherigen Strafort verbleiben und dort die Tatsache ihrer nunmehr endgültigen Verdammnis erkennen. Als absolute Vernichtung wird diese schon wegen der „Peinigung“ auch hier nicht zu betrachten sein. Auch 21, 23 f. handelt es sich bei den Seelen, welche die Kammern wiedererstatten sollen, dem ganzen Zusammenhang nach nur um Gerechte, und 85, 15 (vgl. V. 9) wird Gott am Ende (nur) diejenigen beleben, denen er zu verzeihen vermag (weil sie noch rechtzeitig Buße getan haben), während er die durch Sünden Befleckten insgesamt vernichten wird. Andererseits erfolgt nach 85, 13 auch ein Urteilspruch zum Verderben. Es wäre darum nicht ausgeschlossen, daß auch die Gottlosen zum Gericht erscheinen müssen. Der Apokalyptiker war sich darüber wohl selbst nicht im klaren.

Für die Frage nach der Beschränkung der Auferstehung auf die Juden kommt 42, 7 und c. 50 f. in Betracht. 42, 7 lautet ganz allgemein: „... Angerufen wird der Staub und zu ihm gesagt: Erstatte, was nicht dein ist, und laß aufer-

stehen alles, was du für seine Zeit aufbewahrt hast.“ Aber da im Vorausgehenden (c. 41. 42, 1 ff.) nur von den Abtrünnigen und Bekehrten innerhalb Israels (41, 3) die Rede ist, wird auch 42, 7 nur an Israeliten, fromme und gottlose, gedacht sein um so mehr, als ja c. 42 die Antwort auf die in c. 41 gestellte Frage nach deren zukünftigem Los enthält. Das Schicksal der übrigen, die ja auch schon an dem der Auferstehung vorausgehenden messianischen Reiche nicht teilnehmen dürfen (c. 35—40), interessiert den Verfasser nicht weiter¹⁾. Ähnlich liegt die Sache c. 50 f.; der Wortlaut ist ganz allgemein: Die Erde gibt die Toten zurück, welche sie jetzt empfängt, um sie aufzubewahren 50, 2²⁾. Die Gesetzestreuen (51, 3) unter ihnen sind ohne weiteres nur Israeliten; aber auch diejenigen, die das Gesetz Gottes verachtet und ihre Ohren verschlossen haben, um nicht Weisheit zu hören und Einsicht anzunehmen (51, 4), sind wohl nur solche und nicht etwa auch die fremden Bedrücker und Eroberer. Diese kamen für Bekehrungsversuche wohl überhaupt nicht in Frage und werden wohl auch bei der Auferstehung nicht eigens berücksichtigt. Der Apokalyptiker hat also trotz der allgemeinen Fassung doch wohl nur Israeliten, allerdings die abtrünnigen sowohl als die gesetzestreuen im Auge. Allgemein im strikten Sinne, wie

¹⁾ Aus 19, 8 ist für die Idee der allgemeinen Auferstehung nichts zu entnehmen.

²⁾ Die Trennung der Seele vom Leibe kommt hier (Bar. 42, 7 und c. 50 f.) nicht zum Ausdruck im Gegensatz zu Hen. 51 und 4 Esra 7, 32. Sie wird aber doch wohl vorausgesetzt. Auch nach Bar. 30, 2 werden die Seelen der Verstorbenen in Kammern aufbewahrt, die sich ohne Zweifel in der Unterwelt befinden. 21, 23 f. hören wir, daß die Gerechten in der Erde schlafen, zugleich aber auch, daß sie in den Kammern sind. Das beruht auf einer auch uns geläufigen ungenauen Ausdrucksweise, welche nicht scharf den Unterschied zwischen Leib und Seele betont und den Toten darum in der Erde schlummern und auch im Himmel sein läßt, ohne einen Widerspruch zu empfinden. Das Ganze steht für den Teil. So ist es dann auch kein Widerspruch, wenn die Baruchapokalypse die Toten einerseits aus den Kammern in der Unterwelt, andererseits aus der Erde hervorkommen läßt.

wir sie zu nehmen pflegen, wäre die Auferstehung dann nicht, sie wäre allgemein nur mit Bezug auf die Israeliten.

Das Leben der auferstandenen Gerechten ist das denkbar glücklichste: Sie empfangen die unsterbliche Welt 51, 3; vgl. 44, 11 ff.; sie werden nicht altern, sie wohnen in Himmelshöhen, gleichen den Engeln und den Sternen und die Räume des Paradieses stehen ihnen zur Verfügung 51, 9 ff. Die Gottlosen verfallen (ewiger) Pein 51, 6; vgl. 44, 14. Besonderes Interesse wird hier der bei Henoch nur leise angedeuteten Verwandlung der Auferstandenen geschenkt. Zum Gericht erscheinen die wiedererweckten Toten zunächst in der Gestalt, wie sie in die Erde gesenkt wurden¹⁾, damit die noch Lebenden ihre Identität anerkennen und die Wiedererstandenen sich selbst gegenseitig wieder erkennen können 50, 2 f.²⁾. Nach dem Gericht aber tritt eine gründliche Verwandlung ein: Die Gottlosen werden noch abscheulicher und häßlicher an Gestalt 51, 2. 5; die Gerechten erlangen den Glanz der Engel, ihr Gesicht leuchtet in strahlender Schönheit, sie werden umgewandelt in jede Gestalt, die sie wollen 51, 3. 5. 10, so daß ihre Herrlichkeit schließlich sogar größer ist als die der Engel 51, 12. In mehr sublimer Form findet sich der Gedanke der Verwandlung auch 1 Kor. 15, 35—50. Dieser Zustand ist naturgemäß für Gerechte wie für Gottlose dann ewig und unveränderlich 44, 11 ff.; 85, 12 f. Diese ver-

¹⁾ Nach dem Talmud (Sanh. 90 b) sogar mit denselben Kleidern; s. A. Wünsche, Jahrbuch f. prot. Theol. 6 (1880), 374 f.

²⁾ In Ägypten nimmt man zur Agnoszierung des Toten im Jenseits gelegentlich dessen Eltern zu Hilfe, s. A. Rusch, Nut s. 57 f. Die Identität des begrabenen mit dem auferstandenen Leib ist wohl auch in der sonstigen jüdischen Literatur dieser Periode die gewöhnliche Annahme, wenn es auch selten ausdrücklich betont wird. Eine deutliche Ausnahme bildet nur die von Josephus (s. oben S. 269 f.) überlieferte Ansicht der Pharisäer, wonach die Seele der Gerechten einen neuen Leib erhält, die Ungerechten aber von der Auferstehung überhaupt nicht berührt werden. Naturgemäß muß auch der frühere Leib, wenn er wieder belebt wird, den neuen Lebensverhältnissen entsprechend gestaltet sein. Aber die Unterscheidung von drei Arten der Neubelebung, die Volz 251 ff. vornimmt (alte Seele — alter Leib; alter Leib — neue Seele; neuer Leib — alte Seele) ist wohl künstlich und in den Texten nicht begründet.

lockende Aussicht ist für die Gesetzestreuen ähnlich wie in 2 Makk. ein Motiv zur Todesverachtung, ja ein Beweggrund — ähnlich wie in der christlichen Aszese (vgl. Jak. 1, 2 f.) —, sich der gegenwärtigen Leiden sogar zu freuen 52, 6. Zugleich ist die Hoffnung auf die zukünftige Welt ein Grund, auf Trauer und Weinen um den Verlust der Heimgegangenen zu verzichten 52, 2, ein Gedanke, der dem A. T. noch ganz unbekannt ist. Das Leben der Auferstandenen ist also mehr transzendental aufgefaßt als im Henochbuche. Das hat seinen Grund ohne Zweifel darin, daß die Auferstehung dem messianischen Reiche, das immer noch irdisch ist, erst nachfolgt. Äußere Genüsse wie das Fleisch des Leviathan und Behemoth sowie das Manna¹⁾ stehen hier (Apoc. Bar. 29, 4 ff.) nicht den Auferstandenen zur Verfügung, sondern den Bürgern des der Auferstehung vorhergehenden messianischen Reiches. Diese Dinge kommen darum als Unsterblichkeitsspeise, wie etwa das Fett des Rindes Hadhayôsh nach persischer Anschauung, nicht in Frage.

Baruch selbst erfährt als Liebling Gottes am Ende eine besondere Auszeichnung. Er wird wie Henoch und Esra (4 Esra 14, 9) entrückt: Er muß zwar fort von dieser Erde, aber nicht zum Tode, sondern zur Aufbewahrung (für das Ende) der Zeiten 76, 2.

Im Gegensatz zu Hen. wird in der Baruchapokalypse den Verhältnissen des Zwischenzustandes wenig Beachtung geschenkt; um so farbenreicher ist die Schilderung des Zustandes der auferstandenen Gerechten, was wohl darin seinen Grund hat, daß diese hier nicht mehr nur Teilnehmer am messianischen Reich und darum Erdenbewohner sind, sondern allem Anschein nach einer überirdischen Welt angehören. In diesem Punkt führt sonach Bar. über Hen. hinaus.

4 Esra.

Die Esra-Apokalypse (4 Esra) stammt etwa aus derselben Zeit wie die des Baruch. Sie ist in Rom entstanden und

¹⁾ Vgl. Hen. 60, 7. 24; 4 Esra 6, 49. 52.

ungefähr um 100 n. Chr. abgeschlossen¹⁾. Für die Juden, die (als Nation) die größte Schmach zu leiden haben, ist die Frage der gerechten Vergeltung besonders brennend. Sie soll im kommenden Äon ihre Lösung finden 4, 26, dessen Eintritt in Bälde erwartet wird 4, 44. Damit ist vielleicht das messianische Zeitalter gemeint, das wie in Apoc. Bar. auch in 4 Esra der Auferstehung zum Endgericht vorausgeht. Für den Einzelnen wirkt sich die Vergeltung aber erst bei und nach diesem Endgericht, also nach der Auferstehung voll aus. Bemerkenswerterweise wird sie vollkommen individuell gedacht: „Jeder wird seine Gerechtigkeit oder sein Unrecht selber tragen“; keine Fürbitte nützt alsdann etwas, keiner kann seine Last auf den anderen abladen, sowie jetzt niemand einen anderen beauftragen kann, für ihn krank zu sein oder zu essen oder zu schlafen oder zu genesen 7, 104 f. Dagegen hat der Gerechte die Möglichkeit, sich im Leben einen Schatz guter Werke zu sammeln, der beim Höchsten aufbewahrt bleibt und erst am jüngsten Tag, bei der Auferstehung, offenbar wird 7, 77; 8, 33; vgl. Apoc. Bar. 14, 12; Mt. 6, 20; Luc. 12, 33; 1 Tim. 6, 17 ff. Der persönliche Wunsch Esras, Gott möchte sich aus Güte auch derjenigen erbarmen, die einen solchen Schatz von guten Werken sich nicht angesammelt haben 8, 36, scheint nach V. 41 wenig Aussicht auf Erfüllung zu haben²⁾.

Der Übergang ins Jenseits vollzieht sich für den Menschen in folgender Weise 7, 75 ff.: Der Geist trennt sich beim Tode von seinem vergänglichen Gefäß, dem Körper

¹⁾ Übersetzt von Gunkel in Kautzsch II, 331 ff.; Box in Charles, Apocrypha II, 542 ff.; ferner bearbeitet von B. Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch I, 1910; II 1924. Ich zitiere in der Hauptsache nach Gunkel.

²⁾ Für die Annahme E. Alberts S. 36 f., daß Gott denen, deren gute Werke noch nicht ganz zur Tilgung der Sündenschuld hinreichen, das Fehlende aus dem Schatz der guten Werke hinzurechnen werde, welche viele Gerechte über das für sie notwendige Maß hinaus vollbracht haben, ein Gedanke, wie er ähnlich der Abblähre zugrunde liegt, kann ich im Text keine Stütze finden.

7, 88¹⁾; vgl. 3, 5 und erscheint vor Gott, um ihn anzubeten 7, 78. Für die Gottlosen beginnt nun sofort der Zwischenzustand, in dem sie siebenfältige Pein, in der Hauptsache psychischer Natur²⁾ durchzumachen haben 7, 79 ff. Die Gerechten hingegen haben, nachdem sie Gott vorgestellt sind, sieben Tage Zeit, sich die Dinge zu betrachten, die sie im Himmel zu erwarten haben. Erst dann werden sie bis zum Endgericht, bis zur Auferstehung, in den Kammern im Hades (4, 41) versammelt und genießen dort einstweilen eine siebenfache Freude, die ihnen vorzüglich ihr gutes Gewissen und die Hoffnung auf ihr zukünftiges Glück bereitet 7, 88—100; vgl. 4, 35 ff. 41 f. Die Seelen der Gottlosen können nicht in die Ruhekammern eingehen, sondern müssen qualvoll umherschweifen 7, 80. Die Vergeltung beginnt also schon im Zwischenzustand, wenn auch von einem förmlichen Gericht sofort nach dem Tode nicht ausdrücklich die Rede ist.

Vom Tode ist auch der Messias nicht ausgenommen. Er stirbt samt allen Menschen 7, 29 ff. nach Ablauf seiner, wie es scheint, 400 jährigen (7, 28) Herrschaft³⁾. Die Welt kehrt darauf sieben Tage ins Schweigen der Urzeit zurück, d. i. sie wird vollkommen öde und leer und niemand bleibt auf ihr übrig. Nach Umfluß dieser sieben Tage wird die Welt, die jetzt schläft, erwachen und alles Vergängliche wird vergehen 7, 31⁴⁾: Die Erde gibt die Leiber wieder, die

¹⁾ Daß der Körper für immer vergeht (Volz, 253), wird nirgends gesagt, s. Keulers, Die eschatol. Lehre des 4. Esrabuches, 152.

²⁾ Schmerz und Reue über das Vergangene, Furcht vor dem Kommen, Neid gegen das schönere Los der Gerechten. Von psychischen Qualen der Gottlosen im Jenseits ist sonst in der jüdischen Literatur dieser Periode wenig die Rede, vgl. Bousset, 320.

³⁾ Daß der Messias stirbt, ist bemerkenswert, weil diese Vorstellung in der jüdischen Apokalyptik dieser Zeit meines Wissens nicht anzutreffen ist. Ob da christlicher Einfluß so rundweg von der Hand zu weisen ist, wie Gunkel z. St. (Kautzsch II, 370, Note i) meint? Gerade in diesem Abschnitt über Auferstehung und Gericht weist ja Gunkel selbst mehrfach auf Anklänge an das N. T. hin.

⁴⁾ Auch nach Jes. 25, 8; vgl. 1 Kor. 15, 26 wird der Tod für immer vernichtet.

in ihr ruhen¹⁾, die Kammern, der Aufenthaltsort des Zwischenzustandes, erstatten die Seelen zurück und Gott erscheint zum Gericht, das eine Jahrwoche dauert wie die Schöpfung 7, 43; auch die Gottlosen, deren Seelen nicht in die Kammern aufgenommen werden konnten, sind zur Stelle 7, 37. Seligkeit und Erquickung im Paradies der Wonne, Feuer und Qual in der Gehenna, der Grube der Pein, sieht man jetzt einander gegenüber 7, 36—38. Hier ist die Auferstehung wirklich eine ganz allgemeine; die Völker, d. i. doch wohl alle Völker 7, 37 sind erweckt, um ihr Urteil zu hören und ihr endgültiges Schicksal zuteilt zu erhalten. Die ganze Schöpfung wird am Ende auf einmal zum Leben erweckt, sodaß alle jemals Dagewesenen dann zu gleicher Zeit leben werden 5, 45. Auch 14, 35 sind unter den wieder auflebenden Toten Sünder und Gerechte wohl ohne Ausnahme zu verstehen, nicht nur Angehörige des Volkes Israel. 4, 35 aber schließt die Auferstehung der Gottlosen nicht aus. Wenn nur die Seelen der Gerechten in den Kammern des Hades (4, 41) nach der Zeit der Ernte ihres Lohnes, also nach ihrer Befreiung fragen, die Gottlosen nicht, so hat dies seinen Grund darin, daß diese gar nicht in die Kammern aufgenommen sind und kein Interesse an einer bald eintretenden Auferstehung haben können, da sie davon keine Besserung, sondern eine Verschlimmerung ihres Loses zu erwarten haben.

Der Frage der *Verwandlung* der Auferstandenen, die in Bar. 50 f. so ausführlich geschildert ist, wird hier wenig Beachtung geschenkt. Es wird nur kurz auf das sonnen- und sternengleiche Glänzen der Gerechten und das finstere Aussehen der Gottlosen hingewiesen 7, 97. 125²⁾. Die Zahl

¹⁾ Terra reddet qui in ea dormiunt et pulvis qui in eo silentium habent, so der authentische Text nach der großen Bibel von Echter nach, s. Revue Bénédictine 32 (1920), S. 44. Bereits Gunkel und Violet übersetzen dementsprechend.

²⁾ Die Überlebenden, von denen es 13, 22 ff. heißt, daß sie seliger sein werden als die Gestorbenen, sind nicht solche, welche das letzte Gericht nach der Auferstehung erleben — vor diesem sind ja alle gestorben —, sondern solche, die das vorausgehende messianische Zeitalter erleben und in den Drangsalen sich bewähren, die es einleiten, vgl. V. 32 ff.

der Gerechten, die nach Auferstehung und Gericht die Seligkeit erlangen, ist eine geringe; sie verhält sich zur Zahl derer, die der ewigen Pein verfallen, wie ein Tropfen zur Flut 9, 15 f.; vgl. 7, 47; 8, 1—3. Das Verhältnis erscheint dem Apokalyptiker aber als das naturgemäße, das Gold sei eben seltener als der Ton 8, 2.

Der gleich den Menschen verstorbene Messias ist an der Auferstehung nicht beteiligt, weder aktiv noch, wie es scheint, passiv. Er hält darum auch nicht das darauffolgende Endgericht, in dem er die Guten von den Bösen zu scheiden hätte wie etwa Hen. 51, 2. Richter ist vielmehr Gott selbst, wie er auch die Schöpfung selbst bewirkt hat 5, 56 ff. Dagegen findet bereits früher zu Beginn des messianischen Reiches ein Gericht durch den Messias, einen Nachkommen Davids statt, in dem die Völker ihrer Bosheit überwiesen und dann vernichtet werden, während das Volk Gottes übrig bleibt und gnädig erlöst wird 12, 32 ff.; 13, 37 f. Für dieses bringt das vorläufige Gericht Befreiung von seinen bisherigen Bedrückern. Die Verdoppelung des Gerichts, die hier in dieser Form zum ersten Male begegnet, hat ihren Grund darin, daß die Auferstehung vom Anfang an das Ende des messianischen Zeitalters verlegt ist.

Man hat in 4 Esra dementsprechend auch eine doppelte Auferstehung finden wollen und eine solche wäre als Folge des doppelten Gerichts in der Tat naheliegend. In der Offenbarung des Johannes (c. 20) begegnet uns diese Vorstellung tatsächlich¹⁾. Nach 4 Esra erscheint der Messias nicht allein, sondern umgeben von Begleitern, die sich zugleich mit ihm offenbaren 7, 28; 13, 52. Das hat man als teilweise erste Auferstehung am Beginn des messianischen Zeitalters gedeutet²⁾, an welcher gewisse alttestamentliche Heilige teilnehmen sollen, „Männer, die einst emporgerafft sind, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt“ 6, 26, also wohl die Entrückten wie Henoch, Elia, Baruch, Esra. Aber es ist zweifelhaft, ob 6, 26 auf die Gefährten

¹⁾ Weiteres s. bei Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums³, 107 f.

²⁾ z. B. Charles, Eschatology, 288.

des Messias zu beziehen ist; zudem wäre das Erscheinen¹⁾ von Männern, die den Tod nicht erlitten haben, streng genommen keine Auferstehung. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es sich bei den Begleitern des Messias um andere wirklich Auferstandene²⁾ handelt, es können aber auch Engel sein.³⁾ Nach dem Wortlaut des Textes läßt sich dies nicht entscheiden. Die Annahme einer doppelten Auferstehung ist also unsicher.

Das Leben der Auferstandenen ist im großen und ganzen der irdischen Sphäre enthoben. Gehenna und Paradies, ihr Aufenthaltsort, gehören dem transzendenten Jenseits an; auch das Paradies ist ein himmlischer Ort, obwohl die Anknüpfung an das erste irdische Paradies mit dem Lebensbaum nicht fehlt 7, 36 ff.; 8, 52 ff. Der Tod ist alsdann verborgen, der Hades entflohen, die Vergänglichkeit vergessen, Krankheit und Schmerzen hören auf 8, 53 f. Die Tendenz, die Seligkeit mehr und mehr in eine jenseitige überirdische Welt zu verlegen, die wir schon in der Baruchapokalypse beobachten konnten, wird ihren Grund darin haben, daß die Hoffnung auf einen kommenden Glückszustand auf Erden sich nicht erfüllen wollte und darum ihre ursprüngliche Kraft verlor. Auch das messianische Reich zeigte sich ja nicht. Man fand darum den Ausweg, dieses zeitlich zu begrenzen und es durch die Auferstehung beendet werden zu lassen, worauf dann erst die eigentliche Seligkeit im Jenseits folgt. Für eine solche Hoffnung bestand nicht die Gefahr der Enttäuschung. Schon vor der Auferstehung im Zwischenzustand können sich die Gerechten dann erfreuen an der sicheren Aussicht, daß sie im seligen Endzustand dem Sternenlichte gleichen und ihr Antlitz wie die Sonne leuchten soll 7, 97; vgl. 7, 125. Ebenso sind sie gewiß,

¹⁾ So mit Gunkel zu lesen statt „sie werden sehen“. Auch Hen. 50, 1 enthält den Gedanken einer doppelten Auferstehung nicht.

²⁾ Vgl. 1 Thess. 3, 13: Jesus erscheint bei der Parusie mit allen seinen Heiligen (*ἁγίων*); s. ferner die 3. Antiphon zu den Laudes des 1. Adventsontags im römischen Brevier: *Ecce Dominus venit et omnes sancti eius cum eo et erit in die illa lux magna.*

³⁾ Auch Charles, *Apocrypha* z. St. hält dies für möglich; vgl. 2 Thess. 1, 7.

daß sie alsdann¹⁾ (dauernd) das Antlitz Gottes schauen werden, die höchste Stufe seligen Genusses 7, 98. Im Sinne jenseitiger Seligkeit ist Leben in 4 Esra, zum Teil im Gegensatz zum A. T. und dem früheren Judentum überhaupt, schon überall da aufzufassen, wo es als Lohn der Gesetzeserfüllung erscheint, z. B. 7, 21. 129. 137. 138; 8, 6. 54; 14, 22; vielleicht auch 9, 31²⁾.

So enthält 4 Esra nicht bloß die klare Vorstellung von der Allgemeinheit der Auferstehung, sondern läßt auch keinen Zweifel über ihren Eintritt erst am Ende der messianischen Zeit und betont zugleich den himmlischen Charakter des Lebens, das die Gerechten durch sie erlangen.

Leben Adams und Evas. Testamente der Patriarchen.

Es bleiben noch einige der christlichen Zeit angehörende, aber ihrem Grundstock nach jüdische Schriften zu berücksichtigen, welche die allgemeine Auferstehung (vielleicht neben der teilweisen) vertreten, die Vita Adams und Evas und die Testamente der Patriarchen.

Nach der zuerst genannten Schrift³⁾ verheißt Gott Adam, der an derselben Stelle, wo er einst aus Staub gebildet wurde, nach seinem Tode auch begraben wird, daß er ihn am letzten Tage bei der Auferstehung mit dem ganzen Menschengeschlecht erwecken werde Apoc. Mos. 41 f. Auch Apoc. Mos. 10. 28. 43; Vita 51 erscheint der

¹⁾ Wohl nicht schon im Zwischenzustand vor der Auferstehung. Das Erscheinen vor Gott sofort nach dem Tode hat eine andere Bedeutung. Dies obliegt ja auch den Gottlosen.

²⁾ s. Gunkel in Kautzsch II, 378, Note b. N. Messel, Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, 120 ff., hier S. 128 meint, daß „Leben“ im Judentum und auch noch im frühesten Christentum diesen emphatischen transzendenten Sinn überhaupt nicht habe. Er hat damit aber mit Recht keine Zustimmung gefunden. Richtig ist nur soviel, daß dieser Sinn nicht immer damit verbunden sein muß.

³⁾ Übersetzt von C. Fuchs in Kautzsch II, 506 ff; Wells in Charles II, 123 ff.). Die Schrift liegt in doppelter Fassung vor, die man als a (von Tischendorf Apokalypse Mosis genannt) und b (Vita Adams) schlechthin bezeichnet. Beide haben eine gemeinsame jüdische Quelle und sind zum großen Teil übereinstimmend.

Tag bzw. die Zeit der Auferstehung als stehender Ausdruck offenbar im Sinne der Vorstellung von einer allgemeinen Auferstehung am Ende¹⁾. Apoc. Mos. 13 hat allerdings die Einschränkung „alle, welche heiliges Volk sind“. Aber es ist doch fraglich, ob damit die Allgemeinheit von 41 f. aufgehoben werden soll. In 13 ist von solchen die Rede, welchen man Aussicht machen kann, an den Wonnen des Paradieses teilzunehmen und Gott in ihrer Mitte zu haben. Dafür kann naturgemäß nur „heiliges Volk“ in Frage kommen. Auferstandene Gerechte wie Adam erlangen die Unsterblichkeit, indem ihnen vom Baume des Lebens zu essen gegeben wird Apoc. Mos. 28, von dessen Frucht zu genießen dem ersten Menschen im Paradies verwehrt war. Das einstmals verlorene Paradies ist der neue Aufenthaltsort der Seligen, ob es dann noch die irdische Gestalt und Lage wie früher hat oder in die himmlische Welt verlegt zu denken ist, wie durch Vita 25 nahegelegt wird, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Nach dieser Stelle wird nämlich Adam von der Erde ins „Paradies der Gerechtigkeit“ entrückt, wo er Gott sitzen sieht, anzublicken wie unerträgliches brennendes Feuer, um von ihm sein Todesurteil zu hören. Danach handelt es sich also um einen überirdischen Ort. Freilich hält sich Adam nur vorübergehend aus Anlaß seiner Vision dort auf, er kehrt wieder auf die Erde zurück und muß wie andere sterben Vita 29; Apoc. Mos. 41. Es ist nun wahrscheinlich, aber nicht sicher, daß dies „Paradies der Gerechtigkeit“ mit dem Aufenthaltsort der Seligen nach der Auferstehung identisch ist. Wäre es dies nicht, dann wäre gegenüber 4 Esra ein Zurückgleiten in eine mehr sinnliche Auffassung bemerkenswert. Auch die Betonung der Allgemeinheit der Auferstehung ist gegenüber der Esra-Apokalypse nichts Neues mehr. Der Auferstehungsvorgang selbst wird nicht näher beschrieben.

Deutlich wird der Rückschritt in den Testamenten

¹⁾ Die Vorstellung von Christus als Totenerwecker beruht schon wegen des Hinweises auf die Taufe am Jordan auf christlicher Interpolation (Vita 42).

der zwölf Patriarchen, der Söhne Jakobs¹⁾. Hier ist die Vergeltung in der Hauptsache wieder irdisch und diesseitig Juda 23. Die Auferstehung der Gerechten erfolgt zur Teilnahme am messianischen Reich wie nach den Apokryphen der vorchristlichen Zeit. Wie Abraham, Isaak und Jakob werden dessen Söhne, Juda mit seinen Brüdern, auferstehn, um Herrscher in Israel zu sein Jud. 25; Sim. 6; Sabulon 10. Ihre Herrschaft wird sich dann auch über die (noch überlebenden) Heiden erstrecken Jud. 24; Bosheit und Irrtum sind vernichtet, es wird ein Volk und eine Sprache sein Jud. 25. Bezüglich des Umfangs der Auferstehung läßt sich kein klares Bild gewinnen. Nach Jud. 25 werden die in Freude auferstehen, die in Traurigkeit gestorben sind, und jene im Leben erwachen, die um des Herrn willen gestorben sind. Nach Sab. 10 sind jene die Auferstandenen, die das Gesetz des Herrn und die Gebote ihres Vaters Sabulon bewahrten. Die Gottlosen kommen hingegen ins ewige Feuer Sab. 10, vgl. Jud. 25, wie es scheint, ohne daß sie jemals auferstehen. Nach Levi 4 aber wird der Hades beraubt, wenn der Herr Gericht hält über die Menschen, was bedeuten könnte, daß die Unterwelt die Toten ohne Unterschied herausgeben muß. Jedoch ist diese Stelle überhaupt unklar²⁾ und enthält noch dazu wahrscheinlich eine christliche Interpolation, durch welche die Beraubung des Hades beim Leiden des Höchsten erst hereingetragen wurde. Das gleiche gilt von der Bemerkung in Dan 5, wonach Gott gegen Beliar Krieg führen und ihm die gefangenen Seelen der Heiligen abnehmen wird, um sie im Garten Eden wohnen zu lassen. Der ganze Zusammenhang, in den dieser Passus eingefügt ist, handelt von der Exilierung der israelitischen Stämme durch fremde Eroberer. Nur nach Benjamin 10 stehen alle auf, die einen zur Herrlichkeit, die anderen zur Schande. Die Auferstan-

¹⁾ F. Schnapp in Kautzsch II, 458 ff.; Charles, Apocrypha II, 282 ff; W. Bousset, ZNW I (1900), 141 ff.; 187 ff.; 344ff.; zur armenischen Übersetzung s. Preuschen, ebenda 106 ff.

²⁾ Vgl. die ganz verschiedene Interpretation von Schnapp und Charles.

denen sind aber auch hier, wie es scheint, nur Israeliten, Nachkommen der Patriarchen. Die Heiden, denen Gott sein Heil dann offenbart und die er auch richtet, sind wohl nur solche, welche den Anbruch des damit beginnenden messianischen Zeitalters erleben. Die Bemerkung von der Auferstehung und Himmelfahrt des Messias selbst Levi 16. 17; Benj. 9 ist christlicher Zusatz. Vielleicht ist die besondere Betonung des kommenden messianischen Reiches und seines irdischen Charakters mit der Herrschaft Israels über die Heiden sowie die vermutliche Beschränkung der Auferstehung auf die Nachkommen der Patriarchen aus Opposition gegen die sich bereits verbreitende christliche Vorstellung zu erklären, daß der Messias bereits erschienen sei. Die Stellen, welche den Messias ähnlich wie das N. T. Christus darstellen, sind christliche Zusätze.

Merkwürdig sticht davon eine andere apokryphe Schrift ab, die in zwei griechischen Rezensionen vorliegt, das Testament Abrahams¹⁾. Dieses kennt in der kürzeren älteren Fassung weder die Messiasvorstellung noch die Idee des allgemeinen Endgerichts. Über jede Seele ergeht vielmehr sofort nach dem Tode ein Einzelgericht (vgl. die parsische Vorstellung), das nicht Gott selbst, sondern Abel hält, wobei ihm Henoch als Schreiber zur Seite steht (cap. 10). Die Seele des Gerechten geht zum Leben (8, 11) in den Himmel ein 14, 6, die der Gottlosen verfällt dem Verderben 8, 11, das aber wohl nur als ewiges Elend, nicht als Vernichtung aufzufassen sein wird. Dabei ist die Zahl der Sünder siebenmal größer als die der Geretteten 8, 16. Der Leib der Verstorbenen bleibt auf Erden, bis siebentausend Zeiten sich erfüllt haben, dann wird jeder Körper auferweckt 7, 17. Von der allgemeinen Auferstehung abgesehen, fällt also

¹⁾ M. R. James, *The Testament of Abraham. The Greek text now first edited with an introduction and notes* (in Robinson, *Texts and Studies* II 2), Cambridge 1892; Übersetzung von P. Rießler, Tüb. Theol. Quartalschrift 106 (1925/26), S. 3 ff. Entstanden ist die Schrift jedenfalls erst in christlicher Zeit, daß sie aber Origenes schon bekannt war (James, S. 26 ff.), ist wohl ein Irrtum; vgl. Schürer, *Geschichte* III⁴, 338; H. Weinel in *Eucharisterion* II, 170 f. Rießler, S. 4, hält aber an ihrem jüdischen Ursprung fest.

das eschatologische Bild aus dem Rahmen dessen, was die jüdische apokryphe Literatur sonst darüber enthält, hinaus. Der Grund wird sein, daß die Schrift nicht jüdisch ist. Die leibliche Aufnahme Abrahams in den Himmel ist nur von vorübergehender Dauer und hat lediglich den Zweck, ihm in die irdische und himmlische Welt Einblick zu gewähren (c. 8 ff.).

Was den fremden Einfluß auf die eschatologischen Vorstellungen der jüdischen apokryphen Apokalyptik anbelangt, so ist ein solcher nicht absolut in Abrede zu stellen. Nicht nur die politischen, sondern auch die geistigen und religiösen Verhältnisse befanden sich damals im Zustand der Gärung. Aber an Einzelheiten fremde Beeinflussung nachzuweisen, ist doch schwierig, wenn nicht unmöglich. Namentlich von persischer Seite her ist sie auch in dem nachmakkabäischen Zeitalter nicht recht greifbar trotz mancher äußerer Ähnlichkeiten, wie Unsterblichkeitsspeise, allgemeines Gericht u. ä. Denn einerseits ist die voll ausgebildete parsische Auferstehungslehre erst aus später Überlieferung bekannt, andererseits zeigt die jüdische Auffassung ihr gegenüber auch jetzt noch wesentliche Verschiedenheiten hinsichtlich der Art und Weise, wie sie die einzelnen Züge in das eschatologische Bild einordnet, wie auch hinsichtlich der Bedeutung, die sie ihnen beimißt. Als einzige in die Augen fallende Übereinstimmung bleibt schließlich die Allgemeinheit der Auferstehung; aber selbst diese ist ja in der jüdischen Apokryphenliteratur keineswegs allgemein anerkannt und kommt selten so klar zum Ausdruck, wie man es bei der Entlehnung aus dem Parsismus erwarten müßte. Ferner kennt das Judentum keine Apokatastasis, keine Bekehrung und Läuterung nach der Auferstehung, im Gegenteil diese macht die Trennung zwischen Guten und Bösen erst vollständig und unabänderlich. Was E. Böklen¹⁾ weiter an Analogien beibringt, bedarf sehr der kritischen Sichtung.

¹⁾ Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie 104 ff.

X. Die Auferstehungshoffnung im N. T.

1. Die Vorbereitung.

a) Das Verhältniß zum A. T.

Im N. T. kommt der Auferstehungshoffnung eine weit größere Bedeutung zu als im A. T. Auch ihre Begründung ist namentlich in den paulinischen Briefen eine andere, insofern als sie mit der Auferstehung Christi in engste innere Beziehung gebracht wird. Daß der Auferstehungsgedanke an sich aber nichts wesentlich Neues war, haben die vorausgehenden Darlegungen gezeigt. Er war in weiten Kreisen des Volkes lebendig, wenn auch in verschiedener und nicht immer klarer Form, und knüpfte an das A. T. an. Er hatte freilich auch Gegner, von denen die Sadduzäer die bekanntesten sind, und beide Gruppen bildeten nicht nur gelehrte Zirkel, sondern hatten ihre Anhänger im Volke hinter sich, die Pharisäer, die Vertreter der frommen Richtung und Verfechter der Auferstehung der Gerechten, die meisten; vgl. Apgesch. 23, 6; 24, 15. Noch Paulus muß sich gegen einige christliche Häretiker in Korinth wenden, welche die Auferstehung der Toten gänzlich leugneten 1 Kor. 15, 12, sowie gegen andere, die sie verflüchtigten durch die Meinung, sie sei bereits erfolgt 2 Tim. 2, 17 f. Wie sie sich das dachten, erfahren wir leider nicht¹⁾. Andererseits bezeugt das N. T. selbst, wie die Volksmeinung mit der Möglichkeit auch der nichteschatologischen Totenerweckung rechnete. Sie gehört zu den besonderen Merkmalen der Tätigkeit des Messias Mt. 11, 5. Herodes und die Leute, die von den Wundern Jesu hören, sind zuerst der Meinung, der enthauptete Johannes der Täufer sei wieder von den Toten auferstanden Mt. 14, 2; Marc. 6, 14; Luc. 9, 7²⁾. Daher ist es wahrscheinlich, daß für die jüdischen Behörden, die Wache und Siegel für das Grab Jesu verlangten, doch nicht die Furcht vor einem Leichendiebstahl allein maß-

¹⁾ Vgl. das Bonner N. T. z. St.

²⁾ Siehe W. Haller, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche II (1892), S. 283 f.

gebend ist, sondern auch die Besorgnis einer tatsächlichen Auferstehung mitwirkt Mt. 27, 63 f. Wir hören auch nur einmal, daß die Jünger Jesu über seine Andeutung, er selbst, der Menschensohn, werde von den Toten auferstehen, sich Gedanken machten Marc. 9, 9 f., nämlich nach der Erklärung auf dem Tabor. Im übrigen scheinen sie derartige Ankündigungen widerspruchslos hingenommen zu haben, weil der Gedanke nichts Unerhörtes für sie war. Nach der Parabel von dem reichen Mann und dem armen Lazarus ist die Rückkehr eines Toten, wenn auch nur vorübergehend bloß zum Zwecke der Warnung für die noch Lebenden, zwar etwas Ungewöhnliches, aber doch nichts Unmögliches Luc. 16, 27 ff. ¹⁾).

Besonders bemerkenswert ist in dieser Beziehung das Bemühen schon zur Zeit Christi, die Berechtigung des Glaubens an die künftige Auferstehung der Toten aus dem A. T. zu beweisen. Jesus selbst stützt sich in seiner Widerlegung der Sadduzäer (Mt. 22, 32; Marc. 12, 26; Luc. 20, 37 f.) auf Ex. 3, 6. 15. 16 (Jahwe zu Moses am brennenden Dornbusch: Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs). Paulus schreibt in paränetischer Argumentation Abraham den Auferstehungsglauben zu und sieht darin den Grund, daß der Patriarch an die göttliche Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft glaubt, obwohl er gerade den Träger dieser Verheißung, seinen Sohn Isaak opfern soll Hebr. 11, 17 ff., dazu Gen. 22. In ähnlicher Weise begründet Paulus die Jenseitshoffnung des Patriarchen überhaupt Hebr. 11, 13 ff.; vgl. Joh. 8, 56. Diese Art der Beweisführung hat sich kaum auf die genannten wenigen Fälle beschränkt, sie wurde wohl noch ausgiebiger angewendet und war dann namentlich im talmudischen Judentum sehr im Schwange ²⁾). Sie zeigt, welche Bedeu-

¹⁾ Vgl. übrigens die Wendungen ἀπὸ νεκρῶν πορευθῆναι V. 30, ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι V. 31.

²⁾ Über die Auferstehungslehre im talmudischen Zeitalter s. A. Wünsche, Jahrb. f. prot. Theologie 6 (1880), 361 ff., bes. S. 365; vgl. oben S. 271³; ferner E. Schürer, Geschichte II⁴ 643, Anm. 84.

tung man dem Auferstehungsglauben und namentlich seinem möglichst hohen Alter beilegte. Denn es ist beachtenswert, daß man sich im N. T. nicht auf die Stellen in den jüngeren Teilen des A. T.s bezieht, welche den Auferstehungsgedanken unzweifelhaft zum Ausdruck bringen, sondern auf solche zurückgeht, bei welchen man einen derartigen Sinn nicht suchen würde, die aber den Vorzug haben, in die älteste Zeit, in die Patriarchenzeit, zurückzuweisen.

b) Die Idee der sterbenden und auferstehenden Götter.

Weniger als das A. T. und die jüdischen Anschauungen ist die Idee der sterbenden und auferstehenden Gottheiten, die in den altorientalischen Religionen sich mehrfach findet, für die ntl. Gedankenwelt von Bedeutung geworden. Es wurde bereits zu zeigen versucht, daß ihr Einfluß schon auf die atl. Auferstehungshoffnung nur ein sehr begrenzter ist, daß diese aus ihr jedenfalls nicht herausentwickelt, sondern im besten Falle von ihr nur begünstigt ist. Wenn man Analogien zur Vorstellung von sterbenden und auferstehenden Göttern suchen will, so wäre in erster Linie an den Messias des N. T.s, an den leidenden und auferstehenden Jesus zu denken. Aber gerade mit dem Messiasgedanken hat man den Auferstehungsgedanken, von Jes. 53 etwa abgesehen, früher nicht in Zusammenhang gebracht, weder im A. T. noch in der apokryphen jüdischen Literatur. Daß gar der Messias leide und sterbe, war den Juden zur Zeit Christi ein unerträglicher Gedanke, wie die Stellungnahme der Jünger Jesu bei der Ankündigung seines Leidens beweist Mt. 16, 21 ff.; Marc. 9, 31 f.; Luc. 18, 34; vgl. Joh. 12, 34. Nur 4 Esra 7, 28 bildet da eine Ausnahme¹⁾, indem hier der Messias nach 400jähriger Herrschaft stirbt. Vielleicht beruht dieser Zug schon auf christlichem Einfluß. Bei diesem Sachverhalt ist es wenig wahrscheinlich, daß der Mythos von einem sterbenden und auf-

¹⁾ Über die Idee des leidenden und sterbenden Messias bei den Juden zur Zeit Christi s. Schürer II⁴, 648 ff.

erstehenden Gottheiland auf den jüdischen Messiasglauben eingewirkt habe¹⁾, trotzdem Jesus Joh. 12, 24 sich mit dem Weizenkorn vergleicht, das in die Erde kommen und sterben muß, damit es Frucht bringt. Dieser Vergleich ist an sich so natürlich und naheliegend, daß es nicht notwendig ist, zu seiner Erklärung mit Brückner den Adonismythos heranzuziehen, zumal Adonis auch nicht ursprünglich, sondern erst spät als Korn vorgestellt wurde²⁾. Der grundlegende Unterschied zwischen der Gestalt des sterbenden und auf-erstehenden Christus und jener der sterbenden und auf-erstehenden Götter der alten orientalischen Religionen besteht darin, daß Christus als eine vollkommen von dem Naturkult losgelöste geschichtliche Persönlichkeit erscheint, während bei allen anderen der Zusammenhang mit Naturleben und Vegetation mehr oder weniger stark hervortritt. Das erkennt auch Brückner³⁾ an. Für Jesu Jünger einschließlich des Paulus gilt Tod und Auferstehung Christi nicht als Mythos, sondern als geschichtliches Ereignis. Sie bedurften dafür keines religionsgeschichtlichen Vorbildes. Die Idee des Todes und der Auferstehung der Gottheit lag wohl vor und war längst bekannt. Aber die Form, die der Gedanke, mit der Person Christi in Verbindung gebracht, erhielt, war etwas wesentlich Neues. Christus ist nicht erst, wie vielfach die Auferstehungsgötter der übrigen Religionen, durch seinen Hindurchgang durch den Tod zum Gottmenschen geworden, er ist es schon vorher und ohnedies. Die ethische Begründung seines Todes, dessen Charakter als stellvertretende Sühne, bedeuten einen weiteren tiefgehenden Unterschied gegenüber dem Sterben des Osiris, Attis, Adonis und anderer. Daß hingegen die ntl. Terminologie von der Sprache der Auferstehungskulte nicht ganz unbeeinflußt geblieben sein mag, ist nur natürlich. Vor

¹⁾ Auch Leipoldt, *Sterbende und auferstehende Götter* 58, lehnt solchen Einfluß ab.

²⁾ M. Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland*, S. 19 f.

³⁾ ebenda S. 48; ähnlich Leipoldt, S. 81; Baudissin, *Adonis und Esmun*, S. 524.

allem Paulus wird die zu seiner Zeit in Übung gewesenen Mysterienkulte, in denen ja das Verlangen, der Auferstehung oder Unsterblichkeit gewiß zu werden, eine Rolle spielte, gekannt und gelegentlich absichtlich ihrer besonderen Ausdrucksweise für seine Ideen sich bedient haben¹⁾. Vielleicht könnte 1 Kor. 15, 51 so gedeutet werden („Siehe ich sage euch ein Mysterium: Alle werden wir nicht entschlafen, aber alle werden wir verwandelt werden“), daß hier den heidnischen Mysterien ein christliches Gegenstück entgegengesetzt werden soll. Nach der gewöhnlichen Erklärung²⁾ liegt zwar das Geheimnisvolle darin, daß auch die Nichtentschlafenen verwandelt werden. Aber hofft nicht gerade der Myste auch in den heidnischen Mysterien durch die Initiation schon zu Lebzeiten gewissermaßen unsterblich zu werden oder zum mindesten den sicheren Anspruch darauf zu erlangen? Es könnte bei Paulus also wohl der Gedanke mitspielen: Der Christ hat die Teilnahme an den heidnischen Mysterien nicht nötig, was diese bieten, findet er im Christentum besser: Er wird einst das Sterbliche und Vergängliche ablegen und dafür Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit erlangen 1 Kor. 15, 50. 53. Schon die Taufe ist Auferstehung mit Christus (S. 308). Besonders in Anbetracht der Heidenchristen mochte sich eine solche positive Polemik gegen die Jenseitsmystik der Mysterienkulte, welche die größte Anziehungskraft besaßen, empfehlen³⁾. Es versteht sich von selbst, daß Paulus damit dem „Mysterium“ einen anderen Inhalt gibt. Denn die endliche Verwandlung geschieht ja nach ihm nicht auf mechanischem Wege bloß durch Anwendung eines bestimmten Rituals, sondern durch göttliche Wirksamkeit und hat die Gläubigkeit und Sündenreinheit auf Seiten des zu Verwandelnden

¹⁾ R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen², 57.

²⁾ Vgl. Sickenberger im Bonner N. T. z. St.

³⁾ Leipoldt, 75 ff.; über das Verhältnis zwischen Mysterien und Christentum handelt G. Anrich, das antike Mysterienwesen etc. 1894; vgl. dazu J. Blötzer, Stimmen aus Maria-Laach 71 (1906), 376 ff.; 500 ff.

zur Voraussetzung, der zur Seligkeit gelangen will¹⁾. Die Sache ist eine andere, aber das Wort wird beibehalten²⁾.

2. Christus und die Auferstehung der Toten.

Die Totenerweckungen Jesu sind wie die des Elia und Elisa, an denen sie ihr Vorbild haben, von der eschatologischen Totenauferstehung zu trennen. Sie sind Ausnahmen und bedeuten ja nicht den Übergang zu einem verklärten Leben im Jenseits, sondern lediglich eine Verlängerung des vorzeitig unterbrochenen diesseitigen Lebens, dem schließlich doch der Tod folgen muß. Das gilt von der Wiederbelebung der Tochter des Jairus noch im Sterbeause Mt. 9, 18 ff.; Marc. 5, 22 ff.; Luc. 8, 54 f., von der Wiedererweckung des Jünglings von Naim Luc. 7, 11—17 auf dem Wege zur Bestattung und von der Auferweckung des bereits begrabenen Lazarus Joh. 11, 1—53 wie auch von der Auferstehung³⁾ der Leiber vieler entschlafener Heiliger gelegentlich des Erdbebens beim Tode bzw. der Auferstehung Christi Mt. 27, 52 f.; vgl. weiter Apgesch. 20, 9 ff.

Die Auferstehung Jesu selbst⁴⁾ bedeutet hingegen die endgültige Überwindung des Todes zunächst für seine eigene Person. Neben der Ausdrucksweise, daß Christus

¹⁾ Ganz anders z. B. bei den eleusischen Mysterien. Dort ist den Geweihten seliges Leben im Jenseits verheißen ohne Rücksicht auf ihre Taten, s. Rohde, *Psyche* I, 312.

²⁾ Die oben S. 95 erwähnte Bemerkung des Hieronymus, daß in der Zeit von Hadrian bis auf Konstantin in der Geburtsgrötze von Bethlehem Adonis bzw. Tamuz verehrt wurde, könnte auch dann nicht als Beweis für eine wenigstens nachträgliche Verschmelzung des Christuskultes mit dem älteren Auferstehungsgöttern dienen, wenn ihre Richtigkeit wahrscheinlicher wäre, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Es würde sich dann nur um eine zwangsweise Verdrängung des christlichen Kultes handeln können, ähnlich wie in Jerusalem an die Stelle des ehemaligen jüdischen Tempels unter Hadrian ein heidnisches Heiligtum trat.

³⁾ ἡγέρθησαν. Nach S. A. Fries, *ZNW* I (1900), S. 291 ff., hier S. 297, hätte es sich in diesen Fällen nicht immer um wirklich Tote gehandelt.

⁴⁾ s. die Auferstehungsberichte Mt. 28, 1 ff.; Marc. 16, 1 ff.; Luc. 24, 1 ff.; Joh. 20, 1 ff.; Apgesch. 1, 2 ff.; 1 Kor. 15.

aufersteht, z. B. Luc. 24, 8; Joh. 20, 10, findet sich die andere, daß Gott ihn erweckt Röm. 8, 11; 1 Kor. 15, 15; 1 Petr. 1, 11 (ἐγείραντος, ἐγείραντα) oder auferstehen macht Apgesch. 17, 31 (ἀναστήσας αὐτόν). Auf die Bezeichnung des Wiedererstehens Christi als ἐγείρεσθαι, ἐγερθῆναι¹⁾ soll in dieser Beziehung kein Nachdruck gelegt werden, obwohl diese Ausdrücke auch auf verstorbene Menschen angewandt werden Mt. 27, 52; 1 Kor. 15, 15 f., da sie nicht nur in passiven, sondern auch im medialen intransitiven Sinn genommen werden können und Luc. 24, 6. 8. 34 mit ἀναστῆναι wechseln. So ist es nicht auffällig, wenn die Auferstehung Christi selbst ἑγερσις genannt wird Mt. 27, 53. Daraus folgt nur, daß die ntl. Schriftsteller keinen Anlaß sahen, die von ihnen gewiß nicht bestrittene, sondern als selbstverständlich hingenommene Tatsache besonders hervorzuheben, daß Christus aus eigener Kraft auferstanden sei.

Christi Auferstehung ist nach paulinischer Lehre Vorbild und Voraussetzung der Auferstehung der Christen in der eschatologischen Zukunft 1 Kor. 15, 18. 21, sie hat diese als Ziel und Zweck und wäre ohne deren Eintritt wertlos und hinfällig und überhaupt nicht Tatsache 15, 13 ff. So ist der auferstandene Christus der Erstling der Entschlafenen der Zeit und dem Range nach 15, 20. 23; vgl. Röm. 8, 11²⁾. Während nun aber Paulus die Bedeutung der Auferstehung Christi dahin formuliert, daß sie die der Christen ermöglicht hat, bezeichnet Johannes noch schärfer Christus selbst als den Totenerwecker 5, 28 f.; 6, 39 f.; 11, 25; dieses Amt kommt ihm aber nur neben und kraft Auftrags von seinem Vater zu, von dem ihm auch das Gericht übertragen ist. „Denn wie der Vater die Toten auferweckt und wieder

¹⁾ Mt. 17, 22 f.; 26, 32; 28, 6; Marc. 16, 7; Luc. 24, 6. 34; Joh. 2, 22; 1 Kor. 15, 4. 14. 16. 20; Röm. 6, 4; 2 Tim. 1, 8 u. ö.

²⁾ Die Stelle Röm. 8, 11 wird doch wohl am besten von der leiblichen Auferstehung zu verstehen sein, s. Sickenberger im Bonner N. T. z. St. Die Meinung von Fries, a. a. O. S. 301 ff., Jesus habe seine eigene Auferstehung nicht anders als nach Analogie jener der Patriarchen, also nur im Sinne eines Fortlebens in Gemeinschaft mit Gott, nicht einer Wiederbelebung des Leibes, gedacht, ist gewiss irrtümlich.

lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will. Denn der Vater richtet keinen, sondern alles Gericht hat er dem Sohn übergeben, damit alle den Sohn ehren“ Joh. 5, 21 f.¹⁾). Die Wirksamkeit des Sohnes bei der Auferstehung schließt die des Vaters nicht aus, sie wirken ja in der gleichen Kraft, vgl. Röm. 8, 11.

Eine Beziehung speziell zwischen Tod und Auferstehung Christi auf der einen und der eschatologischen Auferstehung der Toten auf der anderen Seite wird bei den Synoptikern und auch bei Johannes nicht hergestellt, obwohl auch für sie die Auferstehung der Toten Gegenstand sicherer Erwartung ist Mt. 22, 30 f.; Luc. 20, 35; vgl. Marc. 12, 25 f.; Luc. 14, 14; Joh. 11, 24. Für die Synoptiker ist der Tod Christi vor allem Opfertod Mt. 20, 26; 26, 28; Marc. 10, 45 u. ö., seiner Auferstehung aber kommt bei ihnen vor allem die Bedeutung zu, den Glauben der Jünger nach seinem Hingang zu stärken und den Eifer für seinen Dienst zu wecken und zu erhalten Mt. 26, 31 f.; 28, 6 ff. Von der Auferstehung der Gläubigen reden die Synoptiker nur wenig, selbst in den eschatologischen Abschnitten wie Mt. 24, 30 ff.; 25, 31 ff. tritt dieser Gedanke sehr zurück. Bemerkenswert ist aber gegenüber den Vorstellungen in der apokryphen Literatur die Schärfe, mit der auch von den Synoptikern der himmlische Charakter der Auferstandenen betont wird, durch den sie allem sinnlichen Verlangen überhoben, engelgleich und Söhne Gottes werden (Luc. 20, 36 und Parallelen; vgl. Hen. 104, 2; Bar. 51, 9 ff.

3. Bedingungen für die Teilnahme an der Auferstehung.

An bestimmte Voraussetzungen auf Seiten derer, welche daran teilnehmen, ist die Auferstehung nicht geknüpft und zwar nirgends im N. T. Sie ist eine allgemeine und erstreckt sich auf Gute und Böse. Das wird Joh. 5, 28 (vgl. Offb. 20, 13) mit ausdrücklichen Worten betont und Apgesch.

¹⁾ In der persischen Religion gilt der Messias als Totenerwecker, in der apokryphen jüdischen Literatur erscheint er gelegentlich nur als Richter der Auferstandenen.

24, 15 (vgl. 23, 6; 24, 21; 26, 8) auch als Anschauung Pauli bezeugt. Bei den Synoptikern und in den Briefen Pauli wird dies nicht mit gleicher Bestimmtheit gesagt¹⁾. Bei der Auseinandersetzung Christi mit den Sadduzäern über die Frage der Auferstehung ist zwar auch ganz allgemein von der ἀνάστασις τῶν νεκρῶν Mt. 22, 31²⁾ die Rede, aber es werden hier doch nur die Gerechten berücksichtigt, denn nur von solchen kann es gelten, daß sie den Engeln gleichen und Söhne Gottes sein werden Luc. 20, 36. Auch Mt. 24, 31 sind ja als diejenigen, welche bei der Ankunft des Menschensohnes zum Gericht aus den vier Himmelsgegenden von den Engeln herbeigebracht werden, nur die Auserwählten genannt. Ein argumentum e silentio gegen die Auferstehung auch der Gottlosen ist aber trotz Luc. 14, 14 weder bei den Synoptikern noch bei den paulinischen Briefen am Platze. Sie schließen diese keineswegs aus. Das wäre auch sehr auffallend, da bereits die apokryphe Literatur die Auferstehung auch auf die Sünder ausdehnt und auch Johannes und die Apgesch. ausdrücklich die Ungerechten einbezieht. In Wirklichkeit betonen auch die Synoptiker und die paulinischen Briefe, daß die Gottlosen (z. B. die Bewohner von Sodom und Gomorrha) vor Gottes Gericht erscheinen werden Mt. 10, 15; 11, 22—24 (vgl. 12, 41 f.); Röm. 2, 8; 14, 10; 2 Kor. 5, 10, und setzen damit doch voraus, daß sie auch auferstehen. Nur auf auferstandene Gottlose kann sich auch die Drohung beziehen, Gott habe Macht, Leib und Seele in die Gehenna zu werfen Mt. 10, 28; vgl. Marc. 9, 48³⁾.

¹⁾ Auch in den rabbinischen Schriften hören wir bald von der Auferstehung der Gerechten, bald von allgemeiner Auferstehung, s. A. Wünsche, Jahrb. f. prot. Theol. 6, 374.

²⁾ Die Parallelstelle Luc. 20, 35 bietet ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, während Marc. 12, 35 einen eigenen Satz bildet: ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν.

³⁾ Bezüglich der Allgemeinheit der Auferstehung nach den paulinischen Briefen vgl. F. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, 1909, S. 163 ff., 185. Kurt Deissner Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, Leipzig 1912, S. 21 ff. will auf Grund von 1 Kor. 15, 22 ff. die Auferstehung nach Paulus auf die beschränkt wissen, „die bei ihren Lebzeiten Christo angehört haben“ (S. 28), aber kaum mit Recht.

Ähnlich liegt die Sache bezüglich der Nichtchristen. Von deren Auferstehung ist, wenn man sie, was wohl nicht zulässig ist, nicht kurzerhand unter die Zahl der Ungerechten rechnen will, im N. T. ausdrücklich nirgends die Rede. Sie nehmen ohne Zweifel trotzdem daran teil, wenn sie auch an den Stellen, die sich auf die Auferstehung beziehen, namentlich bei Paulus, außer Betracht bleiben. Die Adressaten der Briefe Pauli sind Christen und solche, die er für Christus gewinnen will. Nur deren zukünftiges Schicksal darzulegen hat er Anlaß. Dabei betont er aber ebenso wie die Synoptiker ausdrücklich die Universalität des Heiles Mt. 8, 11; 24, 14; Luc. 13, 28 ff.; Röm. 11, 25 f.¹⁾.

Die Geheime Offenbarung Johannis kennt eine doppelte Auferstehung. Die erste erstreckt sich nur auf die Märtyrer und leitet eine tausendjährige Herrschaft des Christus ein, an welcher diese teilnehmen 20, 4. Am Ende dieser Herrschaft und nach Überwindung der gottfeindlichen Macht des Satans, des Gog und Magog, erfolgt eine zweite allgemeine Auferstehung, zu der Erde, Meer und Unterwelt alles, was sie an Toten bergen, herausgeben müssen. Nach dieser apokalyptischen Darstellung bestehen also teilweise und allgemeine Auferstehung, ohne einen Widerspruch unter sich zu bedeuten, in zeitlicher Aufeinanderfolge neben einander²⁾.

Es ist selbstverständlich, daß das Schicksal der auferstandenen Sünder ein anderes ist als das der Gerechten. Jene erwartet Gericht Joh. 5, 29, ewige Verdammnis und ewiger Tod, Tod auch hier nicht im Sinne der völligen Vernichtung des Seins, sondern im Sinne des ewigen Strafzustandes, des Fernseins von Gott³⁾. Das ist keine ζωοποίησις ἐν Χριστῷ 1 Kor. 15, 21 f., wie sie die Gläubigen wünschen

¹⁾ Vgl. auch M. Magnien, La résurrection des morts d'après la première épître aux Thessaloniens, RB 1907, 349, Anm. 1.

²⁾ Aus 1 Kor. 15, 22 liest E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, 1896, S. 107 ff. mit Unrecht eine doppelte Auferstehung heraus, von der die erste die Christen, die zweite nur Nichtchristen umfassen würde.

³⁾ Vgl. Tillmann, ebenda S. 188 ff.

und erstreben; diese erhoffen die selige Auferstehung, die ewiges, unvergängliches Leben bedeutet Joh. 5, 29; 6, 40¹⁾ und diese spezielle Bedeutung wird dann oft mit dem Begriff „Auferstehung“ überhaupt verbunden, sodaß Auferstehung soviel ist wie selige Auferstehung. Diese Art als lockendes Ziel für die Gläubigen interessiert die ntl. Schriftsteller in erster Linie, die andere tritt dagegen zurück.

Die selige Auferstehung ist an Voraussetzungen geknüpft. Sie ist nur denen möglich, die Gutes getan haben Joh. 5, 29. Das jenseitige ewige Leben, das sie eröffnen soll, muß im Gläubigen bereits grundgelegt sein durch Gotteserkenntnis Joh. 17, 3 und durch den Glauben an Gottes Sohn Joh. 6, 40; 11, 25 f. Es ist in den Menschen bereits vor seinem Tode eingesenkt; es überdauert den leiblichen Tod und ist keiner Zerstörung unterworfen; es bedeutet im Grunde, trotz des leiblichen Todes, die Unfähigkeit, zu sterben²⁾.

Paulus formuliert die Bedingungen, an die das jenseitige Leben geknüpft ist, noch schärfer: „Wenn ihr dem Fleische nach lebt, werdet ihr sterben; wenn ihr aber mit dem Geist die Handlungen des Fleisches ertötet, werdet ihr leben“ Röm. 8, 13. Betont Johannes mehr die Erkenntnis Gottes und den Glauben an ihn als Vorbedingung der Seligkeit, so legt Paulus den Nachdruck auf die sittliche Rechtschaffenheit, die Herrschaft des Geistes über das Fleisch, den erfolgreichen sittlichen Kampf. Nur dem pneumatischen Menschen (1 Kor. 15, 44), in dem der Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckt hat, wohnt (Röm. 8, 11), steht diese selige Auferstehung in Aussicht, vgl. 2 Kor. 5, 5. Die Hoffnung darauf ist für Paulus in seinem Leben selbst die wirksamste Triebfeder des sittlichen Handelns. Sie ist der Grund, warum er sich bestrebt, zu jeder Zeit ein reines Gewissen zu haben vor Gott und den Men-

¹⁾ Über den Begriff des Lebens bzw. des ewigen Lebens im N. T. s. Baudissin, Adonis und Esmun 527, Anm. 2; Tillmann, Johannes-evangelium (Bonner N. T.), 99 f.

²⁾ Tillmann, Johannesevangelium, S. 175.

schen Apgesch. 24, 16¹⁾). Besonders charakteristisch für Paulus aber ist als Vorbedingung und Vorbereitung der seligen Auferstehung ein mystisches Moment: Ausgehend von dem Gedanken, daß das Schicksal des Christen an das Schicksal des Christus gebunden ist 1 Kor. 15; 1 Thess. 4, 14, daß wir auferstehen, weil Christus auferstanden ist, erstrebt er die vollkommene mystische Angleichung des einzelnen Christenlebens an das Leben Christi. Um mit und durch Christus zur Auferstehung zu gelangen, genügt es nicht, im Glauben ihn und die Kraft seiner Auferstehung zu erkennen, es ist notwendig, im Leiden und Sterben ihm gleichgestaltet zu werden und so eine mystische Einheit mit ihm zu bilden, die durch den Tod dann nicht trennt, sondern durch die Auferstehung vollendet wird Phil. 3, 10; vgl. 2 Kor. 4, 10 f. Paulus verlangt damit ein abgetötetes, strenges, sündenloses Leben, das er als ein Gekreuzigtwerden mit Christus Röm. 6, 6, ja als ein tägliches Sterben bezeichnet 1 Kor. 15, 30. Noch eindrücklicher erlebt der Christ Tod und Auferstehung Christi mystisch mit im Rechtfertigungsprozeß, vor allem in der Taufe. Die Taufe auf Christus oder auf den Tod Christi ist geradezu ein Begrabenwerden und Auferstehen mit ihm, eine mystische Teilnahme an seinem Schicksal Röm. 6, 3 ff.; Kol. 2, 12; vgl. 3, 1; 1 Petr. 1, 3; 3, 21. Diese mystische Auferstehung durch die Rechtfertigung bewirkt ein neues inneres Leben im Christen schon jetzt, zu dem die Seligkeit nach der Auferstehung nur die Vollendung ist. Die Rechtfertigung hat somit die Auferstehung Christi nicht nur zur Voraussetzung, sie ist vielmehr gewissermaßen deren Erneuerung und Nachbildung im Menschen und findet in der verklärten Auferstehung schließlich ihre jenseitige Vollendung.

4. Auferstehung und Parusie.

Nach den paulinischen Briefen steht die eschatologische Auferstehung mit der Wiederkunft (Parusie, eigentlich An-

¹⁾ Als Motiv der Todesverachtung um der religiösen Überzeugung willen begegnete uns die Auferstehungshoffnung schon in 2 Makk.; vgl. Apoc. Bar. 52, 6; Jak. 1, 2 f.; s. oben S. 287.

kurft) Christi am Ende in zeitlichem Zusammenhang 1 Thess. 4, 15; 1 Kor. 15, 23. Damit erhebt sich dann auch die Frage nach der Verwandlung der Leiber und dem Wesen des Auferstehungsleibes, bezw. dem Verhältnis von $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. In dem der Zeit der Abfassung nach ältesten Briefe, der von der Auferstehung redet, nämlich 1 Thess., wird dem Verhältnis des irdischen zum pneumatischen Menschen noch keine größere Beachtung geschenkt. Die Thessalonicher waren offenbar des Glaubens und Paulus vermeidet es, ihn zu tadeln oder für unrichtig zu erklären, er zieht dies vielmehr selbst in den Bereich der Möglichkeit, daß die Parusie bald statffinde. Die Thessalonicher Christen hofften sie selbst noch zu erleben und dann an Christi Reich teilzunehmen. Nun waren aber manche von der damaligen Generation bereits gestorben. Diese Verstorbenen, schreibt Paulus der Gemeinde zum Trost, sind bei der Parusie keineswegs im Nachteil gegenüber den Überlebenden; sie werden vielmehr auferstehen und dann mit den Überlebenden dem ankommenden Christus entgegen entrückt werden. Durch die Auferstehung werden sie diesen also vollkommen gleichgesetzt, sodaß der frühere oder spätere Zeitpunkt der Parusie in dieser Beziehung belanglos ist. Die Frage, wie es möglich ist, daß die Überlebenden, die doch bei der Parusie zunächst noch mit ihren irdischen Leibern versehen sind, in die verklarte Gemeinschaft mit Christus im Jenseits eingehen, wird hier nicht berührt. Die Bemerkung, daß Überlebende wie Auferstandene auf Wolken in die Luft dem ankommenden Herrn entgegen entrückt werden, scheint es aber auszuschließen, daß Paulus meint, sie könnten dabei ihren irdischen Leib in der bisherigen Weise beibehalten 1 Thess. 4, 13—17.

Darüber redet Paulus klar erst 1 Kor. 15. Wenn sich nämlich auch seine Ansicht über den möglichen Zeitpunkt der Parusie im Laufe der Zeit nicht geändert hat, so ist doch die Lebhaftigkeit und Stärke der Hoffnung, sie zu erleben, inzwischen bei ihm geringer geworden. Er muß die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß die Mehrheit der Zeitgenossen dann nicht mehr am Leben sein wird. In

1 Kor. 15 faßt er darum besonders das Schicksal der alsdann bereits Verstorbenen ins Auge und nimmt Veranlassung, auf die Frage zu antworten: Wie werden die Toten erweckt? Welches ist die Beschaffenheit der Auferstandenen oder wie ist das Verhältnis der bisherigen irdischen Daseinsweise der Überlebenden sowie der bereits Verstorbenen zu der mit der Parusie eintretenden Existenzweise der Verklärten und Auferstandenen zu denken? 15, 35. Die Antwort lautet: Alle werden verwandelt, die Auferstandenen wie die Überlebenden 15, 51 ff. Der irdische Leib kann in dieser Form nicht in das himmlische Reich eingehen; Fleisch und Blut kann das Gottesreich nicht erben noch Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit 15, 50. Die irdische Leiblichkeit muß von der himmlischen, die psychische Daseinsform von der pneumatischen abgelöst werden 15, 42—49, bei den Wiedererweckten sowohl wie bei den Überlebenden. Diese neue Leiblichkeit, welche die Voraussetzung für die Teilnahme, auch dem Körper nach, an dem seligen Leben mit Christus nach der Parusie bildet, unterscheidet sich von der bisherigen aber nur wie die Frucht von dem Samen, sie ist im Grunde dieselbe, nur ihrer neuen Bestimmung angepaßt 15, 37 ff.¹⁾ So zieht also das Vergängliche Unvergänglichkeit und das Sterbliche Unsterblichkeit an 15, 53 f.; vgl. 2 Kor. 5, 4. Unterpfand und veranlassender Grund dieser Umwandlung ist das Pneuma 2 Kor. 5, 5; Röm. 8, 10 f., das in dem Gläubigen wohnt²⁾.

Die Begründung und nähere Erklärung, die Paulus für diese Verwandlung gibt, führt über Apoc. Bar. und 4 Esra hinaus. Dort findet sich nur die Tatsache einer Umwandlung der Auferstandenen erwähnt ohne weitere Erläuterung,

¹⁾ S. Sickenberger z. St. (Bonner N. T. S. 69). Warum die Identität des Leibes nur für die Überlebenden gelten sollte, während die Auferstandenen einen absolut neuen, von dem früheren völlig verschiedenen erhalten würden (Haller, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche II (1892) S. 290 ist nicht einzusehen. Nach den Apokryphen, die die Auferstehung ans Ende des messianischen Reiches verlegen, gibt es keine Überlebenden. Alle gehen vielmehr mit dem Messias am Ende seiner Herrschaft ab und müssen darum wieder auferstehen.

²⁾ Tillmann, Wiederkunft, 172 f.

höchstens Bar. 51, 3 könnte eine Andeutung gefunden werden, daß erst diese Verwandlung die Auferstandenen befähigt, die unsterbliche Welt zu empfangen. Wesentlich vertieft erscheint die Auffassung Pauli auch insofern, als nach ihr die Gerechten bereits verwandelt auferstehen, so wie das Saatkorn aus dem Boden nicht mehr in der früheren Form hervorkommt, sondern in der neuen als Frucht erscheint, während nach Apoc. Bar. 50 die Toten zunächst genau so wieder erscheinen, wie sie der Erde übergeben waren, und die Verwandlung der Gerechten mehr nur äußerlich erst in weiterer Folge dazu kommt.

5. Zwischenzustand.

Da also für diejenigen, welche die Parusie nicht mehr erleben, der Übergang in das ewige himmlische Reich Christi nicht möglich ist ohne das Ausziehen der irdischen Leiblichkeit, d. i. ohne die wenn auch noch so unerwünschten Schmerzen und Schrecken des Todes 1 Kor. 15, 36; 2 Kor. 5, 4, so erhebt sich die Frage, welches ist die Lage der Entschlafenen in der Zwischenzeit zwischen dem Tod auf der einen und der Auferstehung und Parusie auf der anderen Seite. Verschiedentlich, so von *Teichmann*¹⁾, wird angenommen, Paulus habe in der späteren Zeit, von 2 Kor. ab und namentlich Phil. 1, 23, veranlaßt durch persönliche Erfahrungen, die ihm das nahe Bevorstehen der Parusie nicht mehr wahrscheinlich sein ließen, sowie infolge der Wirkung der Pneumalehre die Auferstehung im eigentlichen Sinne aufgegeben und den direkten Eintritt ins ewige Leben erhofft ohne die Vermittlung durch Auferstehung und Parusie. Die Notwendigkeit eines Zwischenzustandes würde dann entfallen. Daß Paulus seine Ansicht so von Grund aus geändert habe, ist aber zum mindesten nicht wahrscheinlich. Richtig ist, daß er in der späteren

¹⁾ Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, 57 ff. Dagegen betont *K. Deissner*, Auferstehungshoffnung S. 89 f., daß die Pneumalehre die Bedeutung der Auferstehung nicht abgeschwächt hat; ähnlich *A. Klöpper*, *Jahrb. für Deutsche Theologie* 7 (1862), 3 ff.

Zeit weniger mehr von der Parusie und der damit zusammenhängenden Auferstehung der Toten redet. Aber er läßt sie doch nicht ganz außer acht, die Auferstehung ist ihm auch dann noch selbstverständliche Voraussetzung für das „offene“ Erscheinen vor dem Richterstuhl Christi 2 Kor. 5, 10. Der Tod trennt jedoch nicht von Christus und so ist die Auferstehung nicht die unbedingte Voraussetzung für die selige Vereinigung mit ihm im Himmel. Diese kann bereits vor der Auferstehung und ohne sie unmittelbar nach dem Tod erfolgen 2 Kor. 5, 8 und Paulus wünscht sie sich für seine Person sehnlichst herbei, er verlangt aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein Phil. 1, 21 ff. Er ist überzeugt, daß er durch den Tod nicht von der Liebe und der Gemeinschaft Christi getrennt werden kann Röm. 8, 38. Das Schicksal des Leibes bleibt dabei außer Betracht. Daß Paulus nunmehr aber entgegen seiner früheren Ansicht (z. B. 1 Kor. 11, 30: Es gibt viele Entschlafene wegen des ungehörigen Benehmens bei der eucharistischen Feier) gemeint habe, daß seit und infolge der Auferstehung Christi die Gläubigen vom Tode überhaupt verschont seien¹⁾, diese Anschauung ist unbegründet. Auch Joh. 6, 50 f. meint dies ja nicht, vgl. V. 54. Der Tod hat für den Gläubigen nur die Hoffnungslosigkeit und Schädlichkeit verloren.

Der Gedanke, daß die selige Gemeinschaft mit Christus bereits mit dem Tode beginnen kann, ist auch früher nicht ganz unbekannt. Nach Lukas verspricht Christus dem einen der mit ihm gekreuzigten Verbrecher, er werde heute noch, also sofort nach dem Tode, bei ihm im Paradiese sein 23, 43. Mag das Paradies hier auch nur als vorläufiger Aufenthalt zu denken sein²⁾, das Schicksal des Verstorbenen ist entschieden und ist bereits ein glückliches. Das gleiche ergibt sich aus der Parabel vom reichen Mann und dem armen Lazarus Luc. 16, 19—31, wenn auch hier das Sichbefinden in Abrahams Schoß vielleicht gleichfalls nur auf den Zwischenzustand zu beziehen ist, anders wie in IV Makk., wo die Aufnahme der Martyrer zu Abraham, Isaak und Jakob

¹⁾ Teichmann, S. 68.

²⁾ Dausch, im Bonner N. T. z. St.

den Eintritt in die himmlische Seligkeit als Endzustand bedeutet vgl. 5, 37; 13, 17 mit 17, 5. 18; 18, 23; siehe übrigens auch Mt. 8, 11; Luc. 13, 28 f. Luc. kennt daneben auch die leibliche Auferstehung 20, 35 ff.; zwischen dieser und einer ihr bereits in einem Zwischenzustand vorausgehenden Seligkeit besteht für ihn kein Widerspruch.

Ähnlich verhält es sich mit dem Zwischenzustand nach den paulinischen Briefen. Auferstehung und Beginn des jenseitigen Glückes fällt für sie nicht zeitlich zusammen. In der späteren Periode, in der die Betonung der Auferstehung mehr zurücktritt, ist es klar, daß die Seligkeit von ihr nicht unbedingt abhängig und schon vor ihr für den verstorbenen Gläubigen möglich ist. Aber auch in der früheren Zeit (1 Thess.; 1 Kor. 15), wo Auferstehung und (möglicherweise baldige) Parusie in engste Beziehung gesetzt werden, ist der Zwischenzustand keineswegs als trostloser und unerwünscht empfundener Schlafzustand gedacht, wie Teichmann¹⁾ mit Rücksicht auf 1 Thess. 4, 13 und 1 Kor. 11, 30 annimmt. Denn der Ausdruck „schlafen“, „entschlafen“ besagt dieses nicht, er ist vielmehr nur eine Metapher für Sterben oder Totsein überhaupt. Nur in diesem Sinne kann von Christus als dem Erstling der Entschlafenen geredet werden 1 Kor. 15, 20. Denn Christi Aufenthalt in der Unterwelt ist kein schlafähnlicher Zustand, er entfaltet auch dort seine Tätigkeit 1 Petr. 3, 19; 4, 6. Lediglich die Tatsache des eingetretenen Todes, nicht aber den Beginn eines Seelenschlafes will das N. T. durch „entschlafen“ ausdrücken²⁾. Daß Paulus einen solchen als mildeste Form der Trennung von Gott während der Zeit bis zum Eintritt der Parusie, die immer länger auf sich warten ließ, als Ver-

¹⁾ S. 26 f. Ähnlich redet auch K. Deissner, Auferstehungshoffnung S. 111 ff. von einem der seligen Gemeinschaft mit Christus entbehrenden Schlafen der Toten im Grabe.

²⁾ Ebenso wenigstens zum Teil schon das A. T., vgl. Dan 12, 2, obwohl nach dessen Auffassung zunächst nur ein Schattendasein für die Verstorbenen möglich ist, und die Apokryphen. Das zeigen zum Teil die von Teichmann selbst (S. 29 f.) angeführten Stellen. Der Tod als Schlaf bezeichnet auch im Ägyptischen, s. H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen 1924, S. 139.

legenheitsauskunft angenommen habe, dafür ist kein Anhaltspunkt zu finden. Er hat damals so wenig einen Seelenschlaf für die vor der Parusie Verstorbenen für notwendig gehalten, wie er später die Auferstehung, etwa nach Phil. 1, 23 ff.; 2 Kor. 5, 8 für überflüssig hielt. Auch das Wort Christi an den reuigen Verbrecher und das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus schließen einen Schlafzustand wohl aus¹⁾. Zudem scheint bereits Weish. Sal. eine sofort mit dem Tode beginnende Seligkeit der Frommen zu kennen (oben S. 256).

Der Gläubige befindet sich im Zwischenzustand im Zustand der γυμνότης, d. i. der Leiblosigkeit. Die Vorstellung von einem Zwischenleib, der den Übergang von der irdischen zur himmlischen Leiblichkeit, die erst bei der Auferstehung verliehen wird, bilden würde, läßt sich bei Paulus nicht nachweisen. Diese Leiblosigkeit ist jedoch kein Strafzustand, den man zu fürchten hätte. Was Paulus 2 Kor. 5, 2 ff. von dem „Ausziehen“ des Irdischen befürchtet, ist nicht der damit eintretende Verlust des Leibes, sondern das Leid und der Schmerz, die mit der Vernichtung des äußeren Menschen (4, 16), also mit dem Tode und dem, was ihn herbeiführt und ihm vorhergeht (4, 8 ff.), verbunden sind²⁾.

6. Auferstehung und zweiter Tod.

Es braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß auch im N. T. die Auferstehung der Vergeltung dient; vgl. Joh. 5, 29; Apgesch. 24, 15 f. Mit Bezug auf die Parusie wird die Vergeltung 2 Thess. 1, 6 ff. noch eigens betont. Die Gerechten erwartet nach der Auferstehung ewiges Leben, die Übeltäter Strafgericht und ewige Qual in der Gehenna, deren Schrecken im Anschluß an Jes. 66, 23 f. geschildert werden Marc. 9, 48; vgl. Mt. 5, 29 f.; Marc. 9, 43. 45. Die Auferstehung ermöglicht es, daß an Seligkeit und Verdammnis auch der Leib teilnimmt.

Nach der Offenbarung Johannis verfallen die auferstandenen Übeltäter dem zweiten Tod 2, 11; 20, 6. 14; 21, 8.

¹⁾ Vgl. dazu Tillmann, Wiederkunft, 176 ff.

²⁾ ebenda 94 ff., 192.

Der zweite Tod ist der apokalyptische Feuersee, in den nach dem letzten, der Auferstehung folgenden Gericht neben dem Teufel (20, 10), neben Tod und Unterwelt alle jene Auferstandenen geworfen werden, die nicht im Buche des Lebens geschrieben sind 20, 14 f., Feige, Ungläubige, Befleckte, Mörder, Unzüchtige, Giftmischer, Götzendiener, und alle Lügner 21, 8. Verschont davon bleiben die „Sieger“ 2, 11, d. i. nach 20, 4—6 die Martyrer um Jesu willen, die bereits an der ersten Auferstehung und an dem tausendjährigen Reich teilnahmen. Dieser zweite Tod ist ein ewiger Qualzustand, keine Vernichtung 20, 10. Auch der Tod als Personifikation des leiblichen Todes wird von ihm verschlungen und so kann es trotz dieser Vorstellung (vom zweiten ewigdauernden Tod) heißen, der Tod werde nicht mehr sein, ein Gedanke, der uns bereits Jes. 25, 8 begegnet ist und sich ähnlich, wenn auch nicht in dieser Schärfe, Apoc. Bar. 21, 22 f. und 4 Esra 8, 53 wiederfindet.

Anhang.

Lebenswasser und Lebensbaum.

Mit dem Jenseits- und Unsterblichkeitsglauben steht die Vorstellung vom Lebenswasser und Lebensbaum, bzw. von der Lebensspeise und dem Lebenskraut in enger Beziehung. Dabei knüpft die Eschatologie (in weiterem Sinne von den Endzeiterwartungen überhaupt verstanden) an die Urgeschichte an. Die Unsterblichkeit, die dem urzeitlichen Menschen versagt blieb, weil ihm der Genuß der Lebensspeise oder des Lebenswassers vorenthalten wurde, erreicht der endzeitliche, dem dieser Genuß zugänglich wird.

Die Verbindung der Vorstellung mit der Geschichte des Urmenschen findet sich vor allem in der biblischen und babylonischen Darstellung. Nachdem der biblische Urmensch trotz des göttlichen Verbots vom Baum der Erkenntnis genossen und dadurch gelernt hat, Gutes und Böses zu erkennen, wird er aus dem Paradies vertrieben, damit er nicht seine Hand ausstreckt und auch vom Baum des Lebens

nimmt und ißt und ewig lebt Gen. 3, 22. Ohne diesen Ungehorsam wäre ihm der Tod erspart geblieben 2, 17; vermutlich hätte er dann vom Lebensbaume kosten dürfen. Nach der babylonischen Darstellung erhält Adapa, in dem wir gleichfalls den Urmenschen zu sehen haben werden, Lebensspeise und Lebenswasser von dem Himmels Gott Anu dargeboten; er weist das Angebot aber, von Ea, wohl aus Neid, absichtlich falsch beraten, zurück und bleibt so von der Unsterblichkeit, die er dadurch gleich den Göttern erlangt hätte, ausgeschlossen¹⁾. Zimmern²⁾ hat in der biblischen Erzählung vom Lebensbaum die Umbildung einer ursprünglich von außen und zwar von Babylonien her übernommenen Vorstellung sehen wollen. Gemeinsam ist beiden Darstellungen gewiß der Gedanke, daß die Möglichkeit, in den Besitz der Unsterblichkeit zu gelangen, vom Menschen verscherzt wurde. Alles Übrige aber ist verschieden. Nach der Genesis wird der Mensch nach seinem Ungehorsam von der Gottheit gewaltsam vom Baume des Lebens ferngehalten und sogar zu diesem Zwecke aus dem Paradiese vertrieben. Der babylonische Mythos, welcher, soweit bis jetzt unsere Kenntnisse reichen, die Paradiesesvorstellung überhaupt nicht kennt³⁾, läßt den Menschen Lebensspeise und Lebenswasser, die ihm von der Gottheit dargeboten sind, allerdings in Unkenntnis des wirklichen Sachverhalts zurückweisen; der Mensch wird also hier das Opfer seiner Unkenntnis, bezw. des Neides und der Hinterlist, nach der Bibel das seines Ungehorsams. Ferner spielt in der Genesiserzählung nur der Baum und seine Frucht

¹⁾ KB VI, 1, 98, Z. 24 ff. (Adapamythus).

²⁾ ARW II (1899), S. 165—177; vgl. auch KAT³, 523 ff.; A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser (Ex oriente lux I 2/3, hsg. von H. Winckler), 1905, Vorwort.

³⁾ Über eine angebliche sumerische Erzählung von Paradies und Sündenfall vgl. M. Witzel, Keilschr.-Studien I, S. 51 ff.; über sogenannte Sündenfallzylinder, auf denen neben der Schlange auch der Baum erscheint, s. J. Hehn in Merkle-Festschrift, Düsseldorf 1922, S. 141 ff. Bei keiner dieser Darstellungen ergibt sich ein Anhaltspunkt für ihre Beziehung auf Sündenfall und Paradies oder Paradiesesbaum, s. unten S. 325.

eine Rolle, nicht das Lebenswasser — die Paradiesesströme haben mit Lebenswasser nichts zu tun —, im Adapamythus aber nur Wasser und Speise ganz allgemein, während der Baum fehlt¹⁾. Auch sonst begegnet die Vorstellung speziell vom Lebensbaum in der babylonischen Mythologie nicht. Man wird also die biblische Anschauung nicht durch Herübernahme aus dem Babylonischen erklären dürfen.

Häufiger als in der Urgeschichte wird in der Eschatologie auf Lebenswasser und Lebensbaum bzw. Lebensspeise u. ä. Bezug genommen.

a) Lebenswasser.

Nach babylonischer Auffassung ist dem Toten das Wasser unentbehrlich, um seinen Durst zu löschen; der Verstorbene verlangt daher reines, appetitliches Wasser²⁾. Es ist darum eine wichtige Sorge jedes Lebenden, sich eines Wasserspenders zu versichern, als welcher in erster Linie der leibliche Erbe oder in Ermangelung eines solchen ein berufsmäßig damit Beauftragter in Frage kommt³⁾, der ihm nach dem Tode Libationen darzubringen hat. Die Kraft, ewiges Leben zu wirken, kommt diesem Wasser nicht ohne weiteres zu; der Tote bleibt trotz desselben ein Schatten, wie er umgekehrt auch ohne diese Spenden an Wasser und anderen Nahrungsmitteln nicht völlig zugrunde geht. Er

¹⁾ Der Versuch A. Ungnads (ZDMG 79 [1925], S. 111 ff., die Paradiesesbäume auch in Babylonien nachzuweisen, indem er den Baum der Erkenntnis in (ilu) Giš-zi-da, der mit Tamuz am Tore Anus (= des Himmels) steht (VS XII Nr. 194, 39; KB VI, 1, 94, 20), den Baum des Lebens in dem von ihm gleichfalls an den Himmel versetzten giš-ti des Gudea-Zylinders A 25, 7 (VAB I, S. 117) wiederfinden will, scheint keineswegs gelungen zu sein. Schon die Bedeutung des giš-ti ist viel zu unsicher. Vgl. den ähnlichen Versuch P. Dhorme's (RB 1907, S. 271–74: L'arbre de vérité et l'arbre de vie), der giš-zi-da mit giš-ká-an-na [„Baum am Tore des Himmels“] und giš-ti mit giš-gan-abzu [= kiškanû] identifizieren wollte.

²⁾ KB VI 1, 264 VI 1 ff.; VS I Nr. 54, 18 f. vgl. OLZ 1901, 5 ff.; Meißner, Babylonien I, 428.

³⁾ Delitzsch, Land ohne Heimkehr, S. 39, Anm. 28.

müßte dann nur, wie ein Übeltäter zur Strafe¹⁾, in der Unterwelt Durst leiden oder mit übriggebliebenen und auf die Straße geworfenen Speisen vorlieb nehmen²⁾. Das Wasser ist also zunächst für den Toten lediglich Mittel, den Durst zu lindern, wie für den Lebenden, welcher im heißen Zweistromlande den Durst als die gewöhnlichste und häufigste Qual empfunden haben mag und dasselbe für den Toten befürchtete. Daneben aber gibt es ein anderes Wasser in der Unterwelt, das im Chalziquschlauch verwahrt ist³⁾. Dieser enthält allem Anschein nach das Wasser des Lebens. Jedenfalls ist dies in der Unterwelt vorrätig und wer von dort wieder zurückkehren will, muß zuvor damit besprengt werden⁴⁾, die Götter nicht ausgenommen. Es allein enthält die Kraft, aus der Unterwelt wieder zu befreien.

Eine große Rolle spielt das Wasser auch in der in Babylonien sehr ausgebildeten Magie. In der Magie, in der Beschwörung sieht man das hauptsächlichste Mittel der Krankenheilung. Krankenheilung aber gilt als Totenbelebung. Daher mag es kommen, daß man auch das gewöhnliche, zu magischen Zwecken gebrauchte Wasser als Lebenswasser bezeichnet. Die Zauberer und Dämonen können den Menschen dadurch schädigen und zugrunde richten, daß sie ihn oder sein Bild mit schmutzigem Wasser waschen und sein Lebenswasser ins Grab legen⁵⁾. Nach dem Gedicht *Ludlul bêl nîmeqi* wird der Totkranke durch Beschwörung unter Anwendung von Tamariskenholz und Lebenswasser wieder hergestellt⁶⁾. Es handelt sich beide Male offenbar um gewöhnliches Wasser, das auf magischem

¹⁾ Codex Hammurabi rev. 27, 37 ff.; vgl. Luc. 16, 24.

²⁾ KB VI 1, 80, 8; 264, 9 ff.

³⁾ KB VI 1, 88 Rs. 18 f.

⁴⁾ ebenda Z. 34. 38. Auch im griechischen Hades gibt es nach den „orphischen Tafeln“ eine Quelle, aus welcher der Verstorbene trinkt, um seinen Durst zu löschen und dann mit den anderen Heroen zu herrschen (P. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, S. 426 f.).

⁵⁾ Maqlû I, 108; vgl. Meißner, *Babylonien II*, 227.

⁶⁾ Tafel III; s. Landsberger in Haas, *Textbuch zur Religionsgeschichte* ², 314.

Wege besonders verderblich oder heilkräftig wird. Das eigentliche Lebenswasser ist jedoch, soweit es nicht überhaupt in der Unterwelt verschlossen ist, wohl im Besitz der Götter, und es ist der sehnlichste Wunsch des Frommen, daß ihm die Gottheit, die er verehrt, dieses darreicht. Solches Lebenswasser ist vermutlich die Flüssigkeit, die einem Gefäß entströmt, welches das Karyatidenpaar aus der Zeit Sargons, darstellend einen Gott mit Hörnerkrone, in der Hand hält¹⁾. Ferner zeigt ein Siegelzylinder aus der Zeit Gimilsins den Gott, wie er seinem Verehrer ein Gefäß entgegenhält, dessen Inhalt ebenfalls als Lebenswasser (und Lebenskraut) zu deuten sein wird²⁾, während nach einem Siegelzylinder aus der Zeit Šarkališarris zwei kniende Gilgamešgestalten Vasen mit dem gleichen ausströmenden Inhalt (und dem Lebenskraut darüber) halten, von dem zwei mächtige Tiere sich tranken³⁾. Ein weiterer Siegelzylinder zeigt eine Gilgamešgestalt, aus deren Brust zu beiden Seiten in hohem Bogen eine Flüssigkeit hervorquillt⁴⁾. Aber bei keiner dieser genannten Darstellungen ist die Beziehung auf das Lebenswasser (und Lebenskraut) absolut sicher, da erklärende Beischriften entweder überhaupt fehlen oder, wo sie da sind, über die Bedeutung der dargestellten Szene nichts sagen. Ganz ungewiß, ja in höchstem Maße unwahrscheinlich ist es, daß die Gefäße in den Händen der geflügelten Genien, die man hauptsächlich auf assyrischen Siegelzylindern⁵⁾ zu beiden Seiten eines Baumes, den man willkürlich als Lebensbaum bezeichnet, dargestellt sieht, Lebenswasser enthalten⁶⁾. Es soll ohne Zweifel hier die künstliche Befruchtung symbolisch dargestellt werden und die Gefäße enthalten wohl weiteren Vorrat an den Dingen, mit denen die Befruchtung vorge-

¹⁾ Meißner I, 327, Abb. 121.

²⁾ Ebenda 263, Abb. 73; ähnlich Weber, Siegelbilder, Nr. 432; vgl. BA V 360, 4 f.; s. unten S. 325.

³⁾ Meissner ebenda Tafelabb. 132; vgl. S. 263.

⁴⁾ O. Weber, Altorientalische Siegelbilder II, Nr. 470; vgl. auch Nr. 432 (hier ein Gott).

⁵⁾ Weber, a. a. O. II 470. 475 ff.; s. unten S. 325.

⁶⁾ Zimmern, ARW II, 165.

nommen wird. Was diese Genien in der rechten Hand halten, ist also auch keineswegs die Lebensspeise, wie wir ja auch keinen Anhalt dafür haben, daß der Baum der Lebensbaum ist. Dagegen betrachtet man auch den göttlichen Lebensspeichel als ein Mittel, durch welches die Menschen am Leben erhalten werden (IV R 29 Nr. 1, 37 a).

Die Ägypter scheinen ein besonderes spezifisches Lebenswasser nicht zu kennen. Wohl aber hat das Wasser als solches für das Wohlbefinden des Toten seine Bedeutung. Er braucht es nicht nur als Bad zur Reinigung und als Trank zur Kühlung und Erfrischung, es kann auch Mittel der Wiederbelebung im Jenseits sein. Eine der Möglichkeiten, wie diese zustande kommt, besteht auch darin, daß das Herz des Toten in Wasser gelegt oder darin gewaschen wird¹⁾ bzw. das Wasser hierauf vom Toten auch noch getrunken wird²⁾. Das Gewöhnliche und auch das Ursprüngliche ist jedoch, daß der Tote das Wasser notwendig hat, um seinen Durst zu löschen. „Gesegnet seist Du, nimm Wasser angesichts des Osiris“ heißt es auf der aramäischen Stele von Carpentras³⁾, und noch in römischer Zeit schreiben die Verehrer ägyptischer Gottheiten auf die Gräber: „Osiris gebe dir kühles Wasser!“⁴⁾

Welche Bedeutung der Vorstellung von Lebensspeise und Lebenstrank in den hellenistischen Mysterien zukommt und von welcher Seite sie diese etwa übernommen haben, läßt sich bei der mangelhaften Überlieferung nicht feststellen. Agapen waren jedenfalls nicht ganz unbekannt⁵⁾.

Im Alten Testament findet sich der Gedanke vom

¹⁾ Pyr. 1180; 2103 a.

²⁾ Pap. d. Orbiney 14/1 ff.; Spiegelberg, OLZ 28 (1925), 143 f.

³⁾ CIS II, Nr. 141 (5/4. Jhdt. vor Chr.).

⁴⁾ Cumont-Gehrich, Die orient. Religionen im röm. Heidentum², 119. 275. C. verweist noch auf das *refrigerii sedem*, *quietis beatitudinem et luminis claritatem*, das man in der Liturgie der Totenmesse den Verstorbenen wünscht.

⁵⁾ Vgl. bezüglich der Attismysterien A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 170 ff.; S. auch die Mißbräuche bei der christlichen Eucharistiefeier in Korinth 1 Kor. 11,20 ff.

Wasser, das die Kraft hätte, Unsterblichkeit oder ewiges Leben zu wirken, sei es in der Urzeit, sei es in der Endzeit, deutlich nirgends. Der nach Ez. 47 vom zukünftigen Tempel ausgehende Strom bringt nur natürliche irdische Wirkung hervor, nämlich Gesundung der Pflanzen und Tiere, die mit ihm in Berührung kommen vgl. Sach. 8, 14; Joel 4, 18. An Stellen wie Spr. 10, 11; 13, 14; 14, 27; 16, 22 aber ist „Quelle des Lebens“¹⁾ bloßes Bild. Zunächst handelt es sich dabei nicht um ewiges Leben, sodann aber ist es nicht das Wasser, wodurch das „Leben“ bewirkt wird, sondern der fromme Mund, des Weisen Lehre, die Furcht vor Jahwe oder die Klugheit. Auch nach Ps. 36, 10 (vgl. oben S. 226) ist die „Quelle des Lebens“ bei Jahwe nur Bild für das in der Gnadenverbundenheit mit Gott liegende innere Glück. Jer. 2, 13 (vgl. 17, 13) wird Jahwe mit einem Quell lebendigen, d. i. frischen, sprudelnden Wassers verglichen im Gegensatz zu den fremden Göttern, die wie Brunnen sind, die das (darin sich sammelnde Regen-)Wasser nicht halten können. Überhaupt bedeutet im A. T. מים חיים nicht Wasser des Lebens — das ist schon grammatisch unmöglich —, sondern immer lebendiges, d. i. frisches, fließendes Wasser, s. außer Jer. 2, 13; 17, 13 noch Gen. 26, 19; Lev. 14, 5. 6. 50 ff.; 15, 13; Sach. 8, 14; Cant. 4, 15; dazu Joh. 4, 10 f.; 7, 38. Immerhin ist die bildliche Verwendung bemerkenswert. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß sie irgendwie doch auf die Vorstellung vom Lebenswasser zurückgeht, dem eine besondere Kraft zukommt²⁾.

Anders ist es im N. T. Nach der Offb. Joh. fließen in der Endzeit die Quellen bzw. der Strom des Lebenswassers (ὕδωρ ζωῆς) und zwar geht dieser aus vom Throne Got-

¹⁾ מְקוֹר הַיִּים

²⁾ Daß auch die Tränen, welche man um den Toten weint, mit dem Lebenswasser in Zusammenhang zu bringen seien, glaube ich nicht. Maurice Canney, the magic of tears, Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society 1926 Nr. 12, 47—54 (vergl. ZAW 44, 158) hat gemeint, sie seien nicht nur ein Zeichen der Trauer, sondern sollten auch als schöpferisches, lebenspendendes Naß (den Toten) wiederbeleben. Ähnlich sei auch das Weinen beim Säen zu erklären Ps. 126, 5.

tes und des Lammes 7, 17; 22, 1¹⁾); die Geretteten und Auf-
erstandenen, die Bürger des neuen himmlischen Jerusalem,
trinken alsdann von diesem Wasser umsonst 21, 6; 22, 17.
Mit dem Strom des Lebenswassers steht der Baum des
Lebens in Verbindung 22, 1, an dem gleichfalls nur die im
Kampf (des Lebens) Bewährten Anteil haben 2, 7; 22, 14, 19.
Der Trunk aus der Lebensquelle ist eine Gabe Gottes Offb.
21, 6. Ja Jesus selbst ist in letzter Linie der Ursprung des
Lebenswassers, wenn er in der Szene am Jakobsbrunnen von
dem lebendigen (ὕδωρ ζῶν) Wasser redet, das er allein geben
wird, nach dessen Genuß man nicht mehr dürstet, das viel-
mehr zu einer Quelle wird, die ins ewige Leben strömt Joh.
4, 10—14; vgl. 7, 37. Die Vorstellung ist also hier ganz ins
Bildliche und Geistige gewendet, der ursächliche Zusam-
menhang zwischen Wasser und ewigem Leben ist jedoch
festgehalten²⁾. Es ist der Geist, den Jesus den Seinen ver-
mittelt, der in ihnen ein neues Leben hervorbringt, das im
ewigen Leben sein natürliches Ziel findet³⁾. Als Speise
und Trank im eigentlichen Sinne bezeichnet
hingegen Christus sein Fleisch und sein Blut⁴⁾; ihr Genuß

¹⁾ Vgl. weiter Hen. 22, 2. 9 (äthiopische Handschrift G). J. E. Hogg, „Living water“ — „Water of life“, *AJSL* 42 (1926) S. 131—133, meint, ὕδωρ ζῶν in LXX und dann auch im N. T. sei a serious misinterpretation des hebräischen מַיִם חַיִּים; es müsse überall viel-
mehr ὕδωρ ζῶν wie Joh. 4, 10f; 7, 38 heißen. Aber das N. T. über-
nimmt atl. Ausprüche eben nicht bloß rein mechanisch, es bildet
sie oft begrifflich auch um. In unserem Falle legt schon die Ver-
bindung mit dem Lebensbaum Offb. Joh. 22, 1 die spezifische Vor-
stellung vom Lebenswasser und nicht lediglich die von frischem,
fließendem Wasser nahe. Auch das johanneische ὕδωρ ζῶν Joh. 4,
10f.; 7, 37f hat ja im Gegensatz zur atl. Auffassung eine über das
Natürliche weit hinausgehende Wirkung; s. darüber sofort.

²⁾ Daneben ist bei Johannes (7, 38) das lebendige Wasser auch
Bild des segensreichen Einflusses, der von dem mit Gottes Geist
erfüllten Gläubigen auf andere ausgehen kann, s. Jes. 58, 11.

³⁾ Vgl. Tillmann, *Johannesevangelium* z. St. vgl. Joh. 3, 5.

⁴⁾ Nicht Wasser. Auch in der altchristlichen Kirche kommt das
Wasser als Abendmahlselement nicht in Frage (entgegen der Mei-
nung Zimmers, *KAT* 3 525 f. und Harnacks, *Brot und Wasser, die*
eucharistischen Elemente bei Justin, Texte und Untersuchungen
VII 2, 1891, 115—144).

wirkt ewiges Leben Joh. 6, 54—56 zum Unterschied vom Manna während des Wüstenzuges, das zwar auch vom Himmel stammte und insofern eine Himmelsspeise war, aber den Tod nicht aufhalten konnte 6, 49. 58. Christus selbst aber ist das Lebensbrot Joh. 6, 33. 35. 48. 51 (vgl. überhaupt 6, 26—59), das nicht bloß vom Himmel stammt, sondern auch zum Himmel führt, das vor dem Tode bewahrt und ewiges Leben gewährt 6, 50. 51. Sein Genuß ist Vorbedingung des ewigen Lebens und der Auferstehung 6, 53. 54. Hiebei handelt es sich aber nicht mehr um magische Wirkungsweise, sondern in letzter Linie um persönliche göttliche Gnadenerweisung, die gläubiges Vertrauen und ein sündenreines Herz voraussetzt Joh. 6, 64 ff.; 13, 10 f.

b) Lebensbaum und Lebenspflanze.

Was die Vorstellung vom Lebensbaum anbelangt, so weiß der ägyptische Jenseitsglaube von einer hohen Sykomore, auf der Götter sitzen, dem Lebensbaum, von dem sie leben. Dieser Baum steht auf der Insel der Seligen im Osten des Himmels und liefert nicht nur den Göttern, sondern auch den Verklärten, den seligen Verstorbenen Speise¹⁾. Eine besondere Bedeutung speziell als Unsterblichkeitsspeise scheint seinen Früchten aber nicht zuzukommen, das selige Leben scheint keineswegs durch ihren Genuß bedingt zu sein. Zudem stehen dem Verklärten (König) noch höhere Genüsse zur Verfügung: er saugt an der Brust der Göttinnen, ohne jemals entwöhnt zu werden²⁾. Erst nach der späten Nachricht Diodors (I 25, 6) hätten die Ägypter auch ein eigenes Kraut der Unsterblichkeit gekannt, durch welches Isis ihren getöteten Sohn Horus nicht nur wieder zum Leben erweckte, sondern ihm auch die Unsterblichkeit verschaffte. Inwieweit Diodor hier wirkliche ägyptische Auffassung wiedergibt, läßt sich nicht feststellen. Etwas ähnliches wie dieses Unsterblichkeitskraut wäre dann wohl die „Blume des Zeus“, die Pflanze, durch welche der lydische Lokalheros Tylon oder Tylos, der durch

¹⁾ Pyr. 251. 292; Erman, Religion, S. 93.

²⁾ Pyr. 251. 281; Erman ebenda.

Schlangenbiß getötet war, wieder zum Leben gebracht wurde¹⁾).

In Babylonien ist der Lebensbaum, wie schon bemerkt wurde, bisher nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Daß es sich bei dem stilisierten Baum (oder der Pflanze) auf den assyrischen, hethitischen und elamischen Siegelbildern²⁾ gerade um den Lebensbaum handeln soll, ist nirgends gesagt. Die Bezeichnung „Lebensbaum“ ist hier rein willkürlich und konventionell und, da die Vorstellung für Babylonien und Assyrien literarisch nicht bezeugt ist, wohl unzutreffend. Was soll es auch bedeuten, wenn nach mehreren dieser Darstellungen (Weber Nr. 478 ff.) gegen den vermeintlichen Lebensbaum zwei Tiere anspringen? Soweit es sich nicht um die Darstellung der künstlichen Befruchtung oder des Früchtesammelns handelt, haben wir es offenbar mit reiner Ornamentik, nicht mit einer mythologischen Reminiszenz zu tun, sodaß es unangebracht erscheint, einen tieferen Sinn herauslesen zu wollen³⁾. Dagegen gibt es nach babylonischer Vorstellung ein Lebenskraut. Es wächst anscheinend auf dem Meeresgrunde (Gilg. Epos XI 287 ff.); Gilgameš bringt es, von dem Sintfluthelden Utnapištim darüber belehrt, in seinen Besitz; sein Genuß verleiht, wie schon sein Name sagt („der Greis wird wieder jung“), ewige Jugend⁴⁾; aber bevor Gilgameš es genossen hat, wird es ihm von einer Schlange geraubt und so bleibt er vom Tode doch nicht verschont; an der Schlange tut es seine Wirkung, indem sie sich alsbald häutet⁵⁾. Wohl in Anlehnung an diesen Mythos gilt dann die Lebenspflanze als Symbol des höchsten Glücks und Wohlbefindens. Könige wie Adadnirari III. und Asarhaddon setzen ihre Ehre darein, daß ihre Regierung ihren Untertanen zu-

¹⁾ S. oben S. 116.

²⁾ Weber, Siegelbilder I. S. 118 ff.; II Abb. 429. 470. 473 ff.; weitere Beispiele s. bei J. H e h n, Merkle-Festschrift S. 141 ff.; s. oben S. 317. 320 f.; K. v. Spieß, MVAG 22, 328 ff.

³⁾ Danach sind auch die Ausführungen A. W ü n s c h e s, Ex oriente lux I 2/3, S. 1—3, gegenstandslos.

⁴⁾ KB VI 1, 252, Z. 298 f.

⁵⁾ Ebenda Z. 304 ff.; zur Häutung der Schlange s. AJSL 36, 278.

träglich sei wie die Lebenspflanze¹⁾. Die Gunst des Königs, versichern devote Untertanen, bedeute für sie ein Glück, wie wenn die Lebenspflanze an ihre Nase gelegt und sie dadurch wieder belebt würden²⁾. Die eigentlichen Besitzer der Lebenspflanze scheinen die Götter, vor allem Marduk, zu sein, der ja auch in hervorragendem Maße als Totenbeleber, d. i. Krankenheiler, gilt³⁾. Aber der Name (ú)nam-ti-la (šammu balâti) erscheint auch als Bezeichnung eines Heilkrautes in der Pflanzenliste CT 37 pl 32 IV 28 und in einem medizinischen Text KAR 157 Vs 13.20. Ob der Mythos oder der Pflanzennamenname das ältere ist, entzieht sich unserer Kenntnis. In der Unterwelt gibt es nur das Lebenswasser, das Lebenskraut begegnet bis jetzt dortselbst nicht.

Im Alten Testament erscheint der Baum des Lebens, von der Paradieseserzählung abgesehen, nur in übertragener Bedeutung im Buch der Sprüche und Sir. 19, 18 f.⁴⁾. Die Vorstellung ist also verblaßt, wenn sie auch als Bild festgehalten wurde und wohl sogar volkstümlich war. Ein Lebensbaum ist die Weisheit Spr. 3, 18, ein erfüllter Wunsch 13, 12, Sanftheit der Zunge 15, 4, insofern diese Dinge das Leben verlängern oder es angenehm machen. Schließlich ist der Lebensbaum die Frucht der Gerechtigkeit⁵⁾ überhaupt 11, 30. Dabei ist nur an das diesseitige gegenwärtige Leben gedacht, wie der jeweilige Zusammenhang deutlich zeigt⁶⁾. Hingegen redet Sir. 19, 18 f. von dem Baum der Unsterblichkeit, von dem diejenigen ernten sollen, die tun, was Gott gefällt. Der Redaktor oder Übersetzer, der diese Verse hinzufügte, zielt also auf das Jenseits ab. Das Jenseits hat wohl auch der Verfasser von 4 Makk. im Auge, wenn er

¹⁾ I R 35 Nr. 1, 2; BA III 255, 10 ff.; vgl. KAT 523 f.; Meißner, Babylonien II, 123.

²⁾ Harper, Assyrian and Babylonian Letters VIII Nr. 771, 5 ff.; vgl. Ez. 8, 13; s. oben S. 21.

³⁾ K 8961, 4 ff.; Hehn BA V 360; vgl. oben S. 320.

⁴⁾ Die beiden Sirachverse finden sich jedoch nur in der Handschriftengruppe, welcher die beiden griechischen codd. 70 und 248 angehören; N. Peters, Kommentar, S. 162.

⁵⁾ So ist statt „des Gerechten“ zu lesen.

⁶⁾ Vgl. besonders 3, 16: „langes Leben“; 11, 31: Der Gerechte empfängt seine Vergeltung im Diesseits; etwas anders 1 Petr. 4, 18.

18, 16 einen auf den Spruchredner Salomo zurückgeführten Ausspruch zitiert: Einen Baum des Lebens haben alle, die seinen (Gottes) Willen tun. In einer eigenartigen Metonymie heißen Psal. Sal. 14, 3 die Frommen, insofern sie im Herrn ewiges Leben haben werden, selbst „Bäume des Lebens“, ja, unter Weiterführung der Metonymie auf den Standort der Lebensbäume, sogar „des Herrn Paradies“. Hier wirkt deutlich die Reminiszenz an das urzeitliche Paradies nach, zugleich aber tritt der eschatologisch-apokalyptische Charakter des Lebensbaumes hervor.

Im Neuen Testament und in den späteren Apokryphen bzw. Pseudepigraphen ist dies noch mehr der Fall. Am Ende kehrt man wieder zum Anfang zurück, es treten wieder paradiesische Verhältnisse ein. Nach der Offb. Joh. steht alsdann der Baum des Lebens am Strom des Lebenswassers; er trägt zwölf Früchte, jeden Monat gibt er seine Frucht; seine Blätter dienen zur Heilung der Völker 22, 1 f. Zu essen bekommen von diesem Baume des Lebens, der (wie der urzeitliche) im Paradiese Gottes ist, die Sieger im Kampfe (des Lebens) 2, 7, dieselben, die eintreten dürfen durch die Tore der himmlischen Stadt 22, 14. Wer von dem Eintritt in die heilige Stadt ausgeschlossen ist wie Giftmischer, Mörder, Ehebrecher, Götzendiener, Lügner und solche, die von der gegebenen Offenbarung etwas wegnehmen, geht auch seines Anteils am Baume des Lebens verlustig 22, 19. Die Vorstellung vom Lebensbaum bleibt also mit der Paradiesesvorstellung verbunden. Nach Hen. 24, 3 f. steht er auf dem höchsten der sieben apokalyptischen Berge im Westen, die Henoch in einer Vision gezeigt werden, und bis zum großen Gericht am Ende kann er von niemand berührt werden; alsdann aber wird er an den heiligen Ort bei dem Hause Gottes, also wohl nach Jerusalem verpflanzt, damit seine Frucht in der messianischen Zeit den Auserwählten zum Leben dient 25, 5. Nach 4 Esra 8, 52 ist für Gerechte wie Esra selbst und seine Brüder nicht nur der Lebensbaum gepflanzt, sondern auch das Paradies geöffnet. Dabei ist wohl vorausgesetzt, daß die Öffnung des Paradieses notwendig ist, wenn man zum

Lebensbaum Zutritt haben will, um die vorherbestimmte Seligkeit im künftigen Aon genießen zu können¹⁾. Ja, der endzeitliche Lebensbaum erscheint geradezu mit dem paradiesischen der Urzeit identisch. Von diesem bekommen Adam (Apok. Mos. 28) und die Heiligen der messianischen Zeit nach der Auferstehung zu essen (Test. Levi 18). Er ist offenbar auch derselbe paradiesische Baum der Barmherzigkeit, aus dem das Lebensöl fließt, mit dem der sterbende Adam gesalbt werden möchte, um Linderung in seinen Schmerzen zu erlangen. Sein Wunsch kann ihm jedoch erst in den letzten Zeiten bei der allgemeinen Auferstehung erfüllt werden (Vita Ad. et Ev. 36 ff.; Apok. Mos. 9 ff., vgl. Hen. 22, 8). Beim Baume des Lebens war einst Gottes Thron aufgerichtet, als er nach dem ersten Sündenfall zum Gericht ins Paradies kam Apok. Mos. 22, und Gott pflegt noch immer unter ihm zu ruhen, wenn er im Paradiese erscheint (slav. Hen. [Bonwetsch] 8, 3). Der Baum steht immerfort inmitten des Paradieses, seine Wurzel aber ist am Ausgang der Erde (slav. Hen. 8, 5). In letzter Linie fußen diese apokalyptischen Vorstellungen, so sehr sie sich auch ins Einzelne verlieren, auf der Paradieserzählung von Gen. 2-3. Der Lebensbaum ist im Gegensatz zur Auffassung in Spr. nach dieser apokalyptischen Darstellung im wesentlichen etwas Gegenständlich-irdisches, wenn auch dem zukünftigen messianischen Reich Angehöriges (s. besonders Hen. 25, 6). Der äthiopische Hen. kennt sogar wie die Genesis zwei Paradiesesbäume, nur macht er aus dem Baum der Erkenntnis einen Weisheitsbaum, der an Wuchs der Fichte gleicht, während seine Früchte wie Weintrauben sind 32, 3²⁾. Ehemals haben Adam und Eva davon gegessen; in der Endzeit werden die Heiligen davon genießen und dadurch größere Weisheit erlangen. Auch nach dem slavischen Henoch gibt es zwei

¹⁾ Nach dem Prooemium zu III Sibyll. 86 f. ererben die Verehrer des wahren Gottes das Leben, indem sie die ewige Zeit immerfort des Paradieses grünen Garten bewohnen (und allerdings) süßes Brot vom gestauten Himmels speisen; s. oben S. 272 f.

²⁾ Die Früchte des Lebensbaumes sind wie die Früchte der Palmen, Hen. 24, 4.

bedeutsame Bäume, indem (wenigstens nach der 2. Rezension) im Unterschied von der Vita Ad. et Ev. der Lebensbaum und der Baum, aus dem das Lebensöl fließt, getrennt werden 22, 5.

Man hat vielfach angenommen, daß sich in der Ausgestaltung der Vorstellung vom Lebensbaum in den Apokryphen, namentlich im slav. Hen., persischer Einfluß geltend mache¹⁾. Nach dem Bundahish, dem allerdings erst spät in seiner jetzigen Gestalt abgeschlossenen Pahlavitext²⁾, wächst neben dem Baum „Allsamen“ der Gaokerenbaum 9, 6, der das weiße, heilende, unbefleckte Haoma hervorbringt, dessen Genuß unsterblich macht, den Tod vertreibt und den Toten wiederherstellt 24, 27; 27, 4; vgl. 18, 1 ff. Andererseits ist das Haoma aber auch eine vorzügliche Heilpflanze Bund. 24, 18; vgl. Vend. 20, 4. Nach dem weit-
aus älteren Abschnitt Yasna 9—11 ist das Haoma aber anscheinend keine Baumfrucht, sondern wächst an einer Art Weinreben, die auf den Bergen gedeihen Yasna 10, 4 ff. Es gibt mehrere Haomasorten 10, 17. 21, nach Bund. 27, 24 deren drei. Es ist ein Trank, durch Keltern aus dieser Frucht gewonnen, milchreich, goldfarbig, berauschend 10, 12 ff. Seine verschiedenen heilsamen Wirkungen, die es nicht erst in der Endzeit, sondern bereits jetzt hervorbringen kann — schon die Früheren kannten und gebrauchten es —, werden Yasna 9, 19 ff.; 10, 1 ff. beschrieben. Daß es die Unsterblichkeit bedinge, davon ist hier noch nicht die Rede, aber diese Kraft ist doch in seinem Namen „Todwehrer“ bereits angedeutet, der ihm auch Yasna 9—11 schon zukommt. Den eschatologischen Unsterblichkeitstrank bildet allerdings nicht das Haoma allein, sondern nur vermischt mit dem Fett des Stieres Hadhayôsh, den der Totenerwecker, der Saoshyant, mit seinen Gehilfen schlachten wird Bund. 30, 25. Aus dieser Mischung bekommen die Auferstandenen zu trinken und werden so unsterblich.

Der Unterschied gegenüber dem slavischen Henoeh und

1) Bousset, Religion², 556.

2) S. oben S. 80.

noch mehr gegenüber den übrigen Apokryphen ist nicht zu unterschätzen. Will man trotzdem, was ja nicht absolut unmöglich ist, einen Zusammenhang annehmen, so wäre doch bei dem jungen Alter der persischen Quellen, namentlich des Bundahish, zu prüfen, auf welcher Seite die Priorität liegt.

Die christliche Legende des Mittelalters hat auch eine Beziehung zwischen Lebensbaum und Kreuz Christi hergestellt. Danach holte Seth einen Zweig vom Baum des Lebens, nach einer anderen Version vom Baum der Erkenntnis, an den das Verbot des Essens geknüpft war, aus dem Paradiese, um seinem sterbenden Vater das Leben zu erhalten; bis er jedoch zurückkam, war Adam bereits verschieden. Der Zweig wurde gepflanzt, wuchs zum Baum und lieferte schließlich die Balken zum Kreuze Christi¹⁾. In wesentlich feinerer und mehr vergeistigter Form macht die christliche Mystik das Kreuz zum Himmelsbaum und Lebensbaum, insofern es das Werkzeug und das Zeichen der vom Himmel gekommenen und zum ewigen himmlischen Leben führenden Erlösung ist. Das Lied „Sei, heil'ges Kreuz, begrüßet“ enthält die Verse: „Du Himmelsbaum auf Erden.... Du trägst das ew'ge Leben als Frucht uns dargegeben, die wahre Seelenspeise (= Christus) auf unsrer Pilgerreise.“ Auch die Präfation der Passionszeit stellt Kreuz und Paradiesesbaum als Ursache des Lebens bzw. des Todes einander gegenüber: Qui (= Gott) salutem humani generis in ligno crucis constituisti, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret et qui (= Tod bzw. Satan) in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur. So ist also der Gedanke des Lebensbaumes in umgebildeter Form in der Kirchensprache immer noch lebendig.

¹⁾ Ausführlich darüber A. Wünsche, *Ex oriente lux* I. 2/3, S. 27; 36 ff. Nach einer anderen Form der Legende erhält Seth drei Kerne aus dem Paradiese, aus denen sich Bäume entwickeln, deren Holz zum Kreuze verwendet wird. Die Entwicklung dieser Sagen sowie die Anschauungen anderer Völker über den Lebensbaum behandelt eingehend Wünsche a. a. O. Die Zusammenhänge, die er herstellt, sind freilich vielfach mit kritischem Auge zu betrachten.

Stellenregister.

Gen.	1 Sa.	4,3	163
2,17 218.317	2,6 133 ff	7,11	213
3,22 218f.317	24,4 210 ³	8,19	203
4,10 f 158 ¹	25,29 163 ¹	12,7	63
5,21 ff 122 ff	28,7 ff 132.203	14,9 f 207.209	
6,1 ff 219	13 f 208 f	15	210 f
26,19 322	31,9 ff 77	18 f	213
27,28 159 ²		17,10 f	92
37,21 206	2 Sa.	25,8 155.289 ¹ .316	
50,25 125	12,22 ff 129.214	26,14.19 139.154 ff.	
	14,14 129.214		193.196
Ex.	1 Kö.	29,4	202
3,6.15 f 118.299	1,31.39 222	38,9	136
13,19 125	9,16 179	11	228
33,2 194	11,5 ff 199	16	136
Lev.	12,24 ff 92	18	210 ff
14,5 f.50 ff 322	17,17 ff 129 ff	21	136
17,10 f 206 f	18,28 203	43,13	134
19,27 f 203	19,2,4 206	45,7	76 ¹
21,5 203	10.14 124	49,6	127
Nu.	2 Kö.	53,1 ff 125.150 ff	
12,8 232 f	1,2 136	57,1 f 167	
21,9 136	2,1 124	65,4 132 ¹	
23,10 207	11 f 123 f	20.22 217	
Dt.	15 124	66,23 f 166.190.213	
12,23 206	4,19 ff 130 f		218.315
14,1 f 203	5,7 134 f	Jer.	
25,5 ff 203	8,1,5 131	2,13 322	
30,20 (LXX) 266	8 f 136	2,5 ff 217	
32,39 133 ff	13,21 131.139	6,26 92	
34,5 f 125	20,5 144	17,13 322	
Jos.	7 136	22,18 ff 92 f	
15,9 178	22,13 199	31,26 167	
18,15 178	Jes.	31,29 148.216 f	
24,32 125	1,5 f 146	32,18 217	
Richt.	29 f 91 f	34,5 92	
16,16 206	2,2—4 163 f	51,39.57 129.139.214	

Ez.		16,10 f	207.210.229ff	Koh.	
8,14	26.177	17,15	231ff	3,17	249
18,1 ff	148.216	27,4.13	227 f	3,19 ff	248
24,7 ff	158 ¹	30,3 f	134ff	11,9	249
31,14 ff	211	10	212	12,7	248 f
32,17 ff	208.210 f	33,19	135	Hi.	
27	213	35,14	93	3,11 f	239
37,1 ff	146 ff. 266	36,10	220.226.322	17 ff	213
47,1 ff	322	37,25 ff	224 f	5,25 f	217
Hos.		37	225.247	7,8 ff	239
2,7.10.23	199	39,5 ff	226 f	21	209.239
5,14	143	14	209	10,21	239
6,1 f	91.134.138 ff	41,2	135	11,4 ff	237
3 f	145	6 ff	139	14,7 ff	214 f. 240 f
13,14	139.155 ¹ .213	11 ff	228	12	139.232
Am.		42,3	227	21 f	209.222 ¹ .240
1,3 ff	140	49,16 ff	135.234 f	16,18 ff	239
3,8	143	63,3 ff	225 ff	19,25 f	240 ff
8,10	92	66,9	224	21,1 f. 19 f	238 f
9,2	213	71,20	135	22,5 ff	237
Jon.		73	234 f	26,6	214.239
2,1	143	76,6	232	27,7 ff	238
7	135.167	88,4 ff	208 ff. 213	30,23	192
4,8	206	7	212	33,20	240
Sach.		11 ff	139.193-209 ff	26	228.241 ¹
3,1 ff	132	103,4	135	30	135
8,4	217	104,29 f	205	34,14 f	252
14	322	115,17	212	42,5	242
19	93	126,5	322 ^a	17	238
12,10 f	92	118,17 ff	233	Thren.	
Mal.		133,2	220	3,1 ff. 23	167
2,5	220	139,6 f	163.213	Dan.	
3,1	127	140,12 ff	228	2,4	222
2 f	194 f	142,4 ff	225	7,10	163 ¹
19	194	143,11	135	25	164
23	125.167.194	Spr.		27	162
Ps.		6,9	139	11,33	160
3,6	233 ¹	11,30 f	246.326	37	93 ¹
4,9	233 ¹	14,32	246	12,1 ff	159 ff. 187.221
6,6	212	15,11	214	7 ff	163 f
9,14	135	24 f	247	13	161
11,4.7	227 ff	22,17 ff	179.247	Sir.	
		24,14.20	225.247	7,17	251
		30,15 ff	140	33	168 ^a
		31,25	247		

36	251	1 Makk		Hen.	
14,16,19	252	1,55	114	10,12 f	277
17,1	252	2,52 ff	262 ²	15,4	276
27 f	212.252	2 Makk		22	276 f
30 f	252	5,7 ff	172	24,3 f	327
19,18 f	253.326	11 ff	132	25,4 ff	277.280 f.327
22,12	204	6,1 ff	114 f	27,2 f	277
25,24	219.250	12 ff	172	32,3	328
28,6	251	23	171	41,9	192
30,14	136	7,9	168.170.221	45,2 ff	279.281
17 f	168 ² .251 f	11	168.170	46,1	282
32,21	251	13	208	51,1 ff	192.279.281
38,16 ff	252	14	168.170	60,8	124 ³
20.22	251	18	172	23 f	82.124 ³
40,11	252	23.29	168.170 f	61,5	279
42,23	253	33	172	12	282
44,8 f	250	36	168.170 f.221	62,2 ff	192
44,16	122 ³ .123. ⁴ 124 ¹	38	172	12 ff	280 f
48,5	130	9,5 ff	172	70,3	280.282
9 ff	123 f. 127 f.	12,43 f.49 ff	168 f.171	71,1 ff	124 ³ .283
	253	13,7 f	172	89,52	124
49,14 f	124 f	14,37 ff	168 f	90,37 ff	277 f.281
	Tob.	15,12 ff.32 ff	171 f	91,9 ff	278
3,6	261 ³	4 Makk.		92,3 f	278
8	186	14,4 f	265	93,8	124
4,17	168 ²	17,12	265	99,11	276
13,2	134 f.167	18,16 ff	266.326 f	102,6 ff	271 ¹
	Judith	23	265	103,1 ff.4	276.280
16,18	190	Jubil.		104,2 ff	281 f
	Weish. Sal.	4,23	124 ³	106,7.12	282 f
1,11	254	5,14	263	107,7 f	124 ³
2,1 ff	259	23,30 f	263	108,3	276
2,22 ff	219.235.254	36,9 ff	263	Slav. Hen.	
	257	Ps. Sal.		8,3.5	328
3,1 ff	256	2,26 ff	267	22,5	329
3,7 ff	259 f	3,11 f	267	23,5	264
4,1 ff	256	14,3 f	268.327	30,8	264
4,10 f	124 ¹ .257	16,2	268	42,2 f	264
16 ff	259	Sibyll.		55,2	124 ³
19	257	3,81 ff	272	56,2	124 ³
5,1 ff	256.260	4,41 ff.178 ff	272 f	60,2 ff	264
6,18 ff	255			67,1 ff	124 ³
8,19 f	257 ²			Ass. Mos.	
15,11	257 ²			1,18	263
16,13 f.129.135.214.258				10,3 ff	263

4 Esra.		22	328	5,21	305
4,26	288	28,41 f	293 f.328	28 f	305.307 f
35 ff	289 f	Vita Ad.		6,26 ff	324
44	288	25,29	294	6,40	308
5,56 ff	291	Matth.		50 ff	313.324
6,26	128.291	8,11	280.314	7,37 f	322 f
52	82	9,18 ff	303	11,1 ff	303
7,28 ff	289.291.300	10,28	306	24 f	305.308
36 ff	290.292	11,5	298	12,24	301
75 ff	288 f	11,14	127	Apgesch.	
104 f	288	12,40	143 ¹	2,25 ff	231 ¹
8,1 ff	291	16,4	167	4,1 f	271
36	288	14	127	13,35	231 ¹
52 ff	292.316.327	17,10 ff	127	17,31	192
9,15 f	291	19,16.29	221	20,9 ff	303
13,22.52	290 f	22,23 f	189 ² .271	23,6	298
14,9.49	125.128	31 f	299.306	8	189 ² .271
Syr. Apok. Bar.		24,31	306	24,15 f	298.306.309
6,66	128	25,31 ff	192	Röm.	
13,3	125.128	46	221	6,3 f.6	309
19,8	285 ¹	27,52 f	303 f	8,10 f	304 f.311
21,22 ff	284 f.316	63 f	299	1 Kor.	
29,2	284	Marc.		11,20 ff	321 ⁵
4 ff	82.287	5,22 ff	303	11,30	313 f
30,1 ff	283 f	9,11 ff	127	15,1 ff	310 f
42,7	284 f	47 f	306.315	12	298
44,11	286	12,18	189 ² .271	13 ff	304
46,7	125	26	299	20 ff	304.307
50,1 ff	285 f	Luc.		26	289 ¹
51,3 ff	282.312	1,17	127	29	50 ³
52,6	287	7,11 ff	303	30	309
71,2	128	8,54 f	303	36 ff	197:312
76,2	125.287	13,28 f	191.314	50 ff	114.302
85,12 ff	284.286	31 f	144	54 f	155
Test. der Patr.		14,14	305 f	2 Kor.	
Levi 4	295	16,19 ff	184 ² .213.313	4,8 ff	315
16.17	296	27 ff	299	5,2 f.4 f	311.315
18	328	20,27	189 ² .271	8,10	313
Juda 23 ff	295	35 ff	306.314	Phil.	
Sab. 10	295	37 f	299	1,21 ff	312 f
Dan 5	295	23,43	313	3,10	309
Benj. 9 f	295 f	Joh.		1. Thess.	
Apoc. Mos.		1,21.25	127	3,13	292
13	294	4,10 f	322 f	4,13 ff	309 f.314

	2 Tim.		3,19	314	20,4	307
2,17 f	298		21	309	6	315
	Hebr.		4,6	314	10.14 f	316
11,5	124				21,6	323
13 ff	299	Offb. Joh.			8	315 f
35	131 ^s	2,7	327		22,1 f	323.327
		11	315 f		14.19	327
	1 Petr.	7,17	323			
1,3	309	14,13	252 ¹			

Wort- und Sachregister.

- Abaddon 210. 214
 Abaton 57 f
 Abel 276. 296
 Abendmahl 55
 Ablaß 288¹
 Abraham 299; Testament A. 296
 Absalom 129
 Abscheu, ewiger 160
 Abtrünnige (Juden) 157. 160. 166. 278. 285
 Abwaschungen im Mithrakult 108
 Abydos und Osiris 55. 58
 Achämeniden 66. 70. 73. 76
 Adam 293 f 297. 328
 Adapa 11. 16. 317
 Adler 38²
 Adyton, Stätte der Mysterienfeier 103
 Adonis 152. 301; in Bethlehem 95. 303
 Adonisfeier 142 f; -flüßchen 87; -gärten 88. 91. 99²; -kult im A. T. 91; -mystik 93 f. 200; -mysterien 99 f; -mythus 86. 143; -scenen als Grabschmuck 94
 ἀθανασία, ἀθανατος 222 f. 254. 265
 Aegypten und Mithra 107¹
 Aeneas von Gaza 75
 Äon, künftiger 288
 Äther, Heimat der Seelen 271
 Agapen 107 f. 321
 Agathias 64. 78
 Ahnenkult 14². 202 ff
 Ahriman 24. 67. 80. 107 f; = Hades 75
 Ahuramazda 66. 69
 Aleppo 11
 Alexandrien 85. 87. 90
 Almosengeben 168¹
 Allgemeine und partielle Auferstehung 188 f. 275
 Allmacht Jahwes 213
 Alter, hohes 217. 250. 256
 Amarnabriefe 83
 Amathos 85
 Amenemope 179
 Ammianus Marcellinus 85
 Amontempel in Kanaan 178
 Amyclae 116
 Angesicht Gottes 227 ff, des Königs schauen 21; Antlitz der Verklärten leuchtet 165
 Animismus 175
 Antiochien 85. 89
 Antiochus Epiphanes 114; 163. 170. 172; -Soter 11
 Anu 11
 Anubis 54
 Aphrodite 86. 90
 Apis 87
 Apokalyptik, jüdische aus der Fremde beeinflusst? 297
 Apokatastasis 69 f. 75. 81. 190. 274; bei Maleachi 194 f
 Apollo 55. 102. 116
 Apotheose 96 f. 116. 165¹. 177¹
 Apsu 18
 Aramäer 83
 Arbeit im Jenseits 37. 42. 53
 Ares 86
 Arsinoe 87
 Aša 72
 Asklepios in den Mysterien 113
 Asmodi 186
 Astarte 86. 97
 Astralreligion 27⁴. 123. 165. 175
 Astronoe 101
 Astvatereta 79
 Aszese 62. 287
 Atem 130. 135. 205
 Athen 89
 Athribis 55²
 Atrahasis 122. 171
 Augenöffnen 48 f. 55
 Augustinus 104
 Ausbreitung d. babylonischen Religion 10 f
 Auserwählte 277. 282
 Awesta 64 f
 Ba 35 f
 Baal und Jahwe 199
 Baalat, Balti 85. 89

Babylonien und Israel 10 f
 Bad, rituelles 62 f; — des Toten 321; als Wiederbelebungsmit-
 tel 50 ff
 Badezimmer 63
 Bahre 49. 103
 balātu = gesund werden 19
 Bar Koni 89
 Bär, tötet Adonis 88. 143¹
 Barke, am Himmel 39; Nesche-
 met — 59
 Baruch entrückt 125. 287. 291
 basar in der Unterwelt 207. 222¹
 Baum, Bild des Menschen 140;
 des Himmels 318. 330; der
 Barmherzigkeit 328; der Er-
 kenntnis 218. 317. 319; des
 Lebens 39. 218. 246. 292.
 294; in Ägypten 324, Babyl.
 325, Persien 329, in Hen. 281;
 = Fromme 268. 327; Symbol
 des Glückes 326 f; eschatologi-
 scher identisch mit dem urzeit-
 lichen 327 f; sein Standort 327;
 Darstellungen 320. 325; s. auch
 Paradiesesbäume; — der Un-
 sterblichkeit 253. 326; — der
 Weisheit 328
 Baumgott 57
 Bedeutung d. Auferstehungsglau-
 bens 1. 298 ff
 Begräbnis 15 f. 37. 210 f. 213; in
 Babel 14. 22; des Attis 101 f;
 ohne Sarg 46; nach Totener-
 weckung 133; Tor des Begräb-
 nisses 30 f; s. auch Erdbestat-
 tung
 Begräbnissitten 76 ff
 Behemoth 82. 287
 Bekehrung 138. 145, durch Strafe
 138. 154, — der Heiden 285
 Bel 11. 13. 29; sein Tod 30 f;
 Bel-Marduk 29 f
 Beltis 30
 Beliar 295
 Berossos 16 f
 Berührung, Totenerweckung
 durch — 130
 Besan 77. 99
 Beschwörung und Leben 18 ff;
 der Totengeister s. unter Nek-
 romantik
 Bethlehem 95. 303²
 Bild des Adonis 86; des Attis
 105; der Auferstehung 109, s.
 auch Statue und Götterbilder

Bildersprache, apokalypt., 194.
 260. 263
 Blick, lebenspendend 80 f
 Blinder und Lahmer, Gleichnis
 274 f
 Blume des Zeus 324
 Blut als Lebensprinzip 206; Chri-
 sti 106. 323 f; der Erschlagen-
 en 158
 Blutrache 129
 Bluttaufe 105 f
 Bôr 210 ff; s. auch Grube
 Brot vom Himmel 273; des Le-
 bens 11. 324 (s. auch Speise);
 im Mithrakult 108 f
 Brustschlagen 86
 Buch des Lebens 162 f. 316
 Bündel der Lebendigen 163¹
 Bundahish 80
 Buße und Auferstehung 72
 Byblos 85. 90. 178 ff
 Chalziqu-Schlauch 319
 Channa, Lobgesang der 133
 Christus, seine Auferstehg. 143².
 303 f; deren Bedeutung 304 f;
 sein Tod 303; Erstling der Ent-
 schlafenen 314; geschichtliche
 Persönlichk. 301; (mystische)
 Gemeinschaft mit ihm 309 f.
 313; Richter 313; Totenerwek-
 ker 294. 304; Spender des
 Lebenswassers 323
 Christentum und Auferstehung 2;
 — und Mithrakult 106
 Chthonischer Kult 212
 Cinvatbrücke 190. 193
 Claudius, Kaiser 103
 Cynira 86
 Cyrill von Alexandrien 90
 Cyrus 11. 77
 Daêvas 72²
 Damascius 95 f. 102
 Daniel 161
 Darius I 65 f. 77
 David 129
 Ded-Pfeiler 57
 Dendera 55²
 Diesseitsmystik 112. 115
 Diogenes Laert. 24. 74
 Dionysos 101. 115; — kult in Je-
 rusalem 114 f. 198
 Doppelte Auferstehg. 291 f. 307;
 — s Gericht 71. 291
 Doros, Philosoph 102
 Dreizahl 67. 69. 81. 130. 133.
 140 ff

- Drug 67. 72
 Dualismus 68. 72. 75
 Durst der Toten 318 f
 Ea 19. 25. 317
 Eber tötet Adonis 86. 88 f; Attis 101
 Ebed Jahwe 125. 150 ff
 Egi 27
 ἑγερσις 304; in Tyrus 98 f
 Eken 49
 Ekur 27
 Eleusinische Mysterien 99 f. 111. 303¹
 'elôhîm, Totengeist 133. 209
 Elagabal 106
 Elam 37
 Eldad 82
 Eleazar 167. 171
 Elefantine 180 f
 Elia 123 ff. 129 ff. 257. 291; Vorläufer des Messias 194
 Eliasapokalypse 268²
 Elisa 124. 129 f
 Elkab 44
 Ellil 27
 Ellilbani 28
 „Ende“, Vergeltung am 250 f
 Endgericht 81. 288; s. Gericht
 Endor 132
 Endzeit in der Apokalyptik 158
 Engel 124³; Begleiter des Messias 292; als Fürsprecher 241¹; gefallene 277; Genossen der Auferstandenen 280. 282 f; Schutz — 140
 Engelgleichheit 279. 281 f. 286
 Engidu 27 f
 Enmeduranki 16. 122
 Enthauptung im Jenseits 42
 Entmannung 96. 101 f
 Entrückung 96. 310; — des Henoch 283; des Hyacinth 116; des Esra 125. 291
 Enttäuschung bezüglich der Zukunftserwartungen 292
 Erbschuld 217
 Erbbestattung in Persien 76 ff
 Erde, Aufenthaltsort der Auferstandenen 272. 277. 279; — als Mutterschoß 156. 159. 196; verwandelt 281
 Erdmutter 111
 Erfahrung und Glauben 138. 215 ff. 249; s. auch Zweifel
 Ereškigal 12
 Erwachen aus dem Schläfe 49; dem Tode 131. 231 ff; — der Vegetation 196; — Auferstehen 193
 Erweckung der Götter, tägliche 49
 Erziehlicher Wert der Leiden 172
 Esagil 20
 Eschatologie, babyl. 22; persischer Ursprung 187; Unklarheit überall 176
 Eschmunazar 83 f
 Esmun 95 f. 101
 Esra entrückt 125. 291
 Essen der Auferstandenen 280
 Essener 271
 Etana 16. 38³
 Ethik und Auferstehungsh. 70¹. 157; s. auch unter Sittlichkeit
 Eucharistie 55. 321⁵. 324
 Euhemerismus in den Mysterien 113 f
 Ewigkeit, Durchwandern der — 36; — der Dinge 253; — und Fortleben 221 f. 266. 269; — der Vergeltung 263. 267; — der Könige 255; s. auch unter Leben
 Exil 146 ff. 186. 199 f
 Exklusivität der ägyptischen Religion 180 f
 Ezechiel über Vergeltung 121. 216 f; — Apokryphon 274
 Fährmann (im Jenseits) 49
 Falke 38. 63
 Familiengrab 210 f
 Familienschuld 217
 Fäulnis des Toten 42
 Feinde Israels 156 f. 160. 263; s. auch unter Heiden und Nichtisraeliten
 Fest des Adonis 87; des Attis 102. 104; — in Tyrus 97; — am 25. März 103
 Feuer, Element Jahwes 123. 127; — im Parsismus 187; in der Unterwelt 42
 Feuerpfehl 277 f
 Feuerprobe am Ende 69. 81. 194 f
 Feuersee 316
 Feuerqualen d. Verdammten 166. 266. 273. 278. 295
 Firmicus Maternus 101 u. ö.
 Flavius Josephus 269 f
 Flügel Jahwes 226
 Fluchformeln 14
 Fluß als Gerichtsstelle 30; Unterwelts — 20

Fortleben als Vorbild 259; — in den Nachkommen s. dort
 Forma Urbis Romae 92²
 Frau, wackere 247; s. Weib
 Frauen als Osiris 60 f
 Fremde, Verhältnis zur isrl. Religion 121
 Freude vor Jahwe 229 f
 Frömmigkeit = Gotteserkenntnis 124
 Fromme = Bäume des Lebens 268. 327
 Fruchtbarkeitsgottheiten, weibl. 117
 Frühjahrsfeier 104. 108
 Furcht vor dem Tode 22; — den Toten 15 f
 Galloi 101 f
 Gallosfluß 101
 Gaokerenbaum 329
 Garten Eden 295; — der Gerechtigkeit 282 f. 294; des Lebens 282 f; s. auch Paradies
 Gathas, Alter der 65 ff
 Geb 46. 54 f
 Gebet bei Totenerweckung 131
 Gebeine der Toten 81. 146 ff; s. auch Glieder
 Geburt zur Unsterblichkeit 110
 Gefäßring 100
 Gehasi 130 f
 Geheimnis, religiöses 150. 197 f; — Gottes 257; Geheimkult d. Mysterien 99. 108; Geheimlehre in Israel 235
 Gehenna 213. 223. 263. 272. 290. 315
 Geist und Fleisch 308; — und Leben 208; — Jahwes 124; — u. Jenseits 115; heiliger — 110; Geister des Himmels 276; s. auch Ruach
 Gemeinde, Unsterblichkeit der 229. 236
 genesen 136
 Geographie des Jenseits 38
 Gerechte, ihr Verhältnis zu den Gottlosen nach der Auferstehung 155 f. 160 f. 277
 Gerechtigkeitslehrer 160
 Gericht, allgemeines am Ende 69. 108. 190. 284; in Koh. 249; in Weish. Sal. 256; in Ps. Sal. 267; in slav. Hen. 264; Einzelgericht 67 f. 268. 296.
 Geschlechtliche Vereinigung mit der Gottheit 111 f

Gesicht öffnen 55
 Getreideleiche 57
 Gewitter, Jahwe im 137
 gigunu 13
 Gilgameš 16. 27. 325
 Gišzida 318
 Glanz der Auferstandenen 165¹. 187³; s. auch Sterne
 Glauben u. Erfahrung 138. 215 ff. 249; s. auch Zweifel; — an Christus 309; — wirkt Leben 220
 Gleichzeitigkei der Auferstehung 290
 Glieder des Toten vereinigt 37. 46 ff. 51 f. 54. 58. 146 ff; s. auch Gebeine
 Glück = Leben 220 f. 226; Lohn und Beweis der Rechtschaffenheit 217; jenseitiges 221
 Gnade Jahwes 225 ff; besser als Leben 228
 Gnosticismus 109. 111
 Gog 307
 Gott = Urahn? 203; Götter sterblich 12. 18
 Götterbilder, ihre Einweihung 48 f; — in den Mysterien 104. 109
 Götterkampf 18
 Göttermutter 101. 104
 Göttersöhne 219
 Gotteserkenntnis 124¹. 308
 Gottesfurcht, Grund der Entrückung 122. 124; verlängert das Leben 245 f
 Gottesgemeinschaft 98. 151. 236; — im Tempel 225 ff; — in den Mysterien 111 f; = Leben 220 f
 Gottheiland 300 f
 Gottgleichheit 113
 Göttliches, Teiln. am 265. 270
 Gottlose bei der Auferstehung 159 f. 172 f. 257; müssen den Frommen dienen 277; s. auch Sünder
 Gottmensch 301
 Gottschauhen 20³. 231 ff. 241 ff. 293
 Grab 12. 19 f. 22 f; — des Ebed Jahwe 153; — des Elisa 131; — d. Götter 13; — Jesu 298 f; — Josefs 125. 197⁴; — des Osiris 180; — Aufenthaltsort der Schatten 181. 211; — u. Unterwelt 37. 44. 209 ff. 285; — öffnen 44. 47 f; Pflege des
 22*

— 52 f; — anlagen in Ägypten 32; — Bild der Verbannung 146 ff
 Grabdenkmäler mit Attisdarstellungen 104 f; — der Mithra-verehrer 109
 Grabinschriften, babyl. 23
 Grabsteine aus Pannonien 141²
 Gräberschmuck 94
 Grube 134 f. 210. 229 f. 251
 Grußformel 222. 255
 Gula 17
 Hadad-Inschrift 84
 Hades 104. 169; = Ahriman 75;
 — Eingang 102; Rettung aus — 102, s. auch Unterwelt
 Hadesrelief 15
 Hadhayôsh 82. 193. 329
 Hahn als Totenerwecker 101³
 hâjâ 131. 135 f. 147
 Haoma 82. 193 f. 329
 Haremheb 40³
 Häretiker in Korinth 298
 Harn trinken 42
 Hathor 39⁸
 Hatschepsut 61
 Haus des Lobes 67
 Hautritzungen 203
 Heiden bei der Auferstehung 161.
 273; im messianischen Reich 295 f; = Gottlose 275. 278.
 285; s. auch Feinde, Nichtisraeliten
 Heidenchristen 302
 Heil, messianisches 176; — in den Mysterien 103 f. 112 ff
 Heilen und Wiederbeleben 55 f. 134 ff
 Heiland 68. 79 f. 300 f
 Heilgötter 55. 95 f. 136
 Heilige, entschlafene 303
 Heilkunst 20. 55
 Heilszeit 72
 Heimsuchung 256
 Helden in der Scheol 208. 213
 Helios 109
 Hellenismus 120. 160. 253; — gegen Mithrakult 107; in den Ps. 235; in Weish. Sal. 260 f
 Henoch 122 ff. 128. 257. 291. 296
 Heni 41
 Herakles 96 ff
 Hermetische Schriften 113
 Hermopolis 43
 Herodes 298
 Herodot 64. 73 f. 76 f

Herz des Toten 42. 321
 Hethitische Gottheiten 84
 Heuschrecke 38
 Hieronymus 89 f. 94 f. 108. 238. 241
 Hierapolis 102
 Hilarien 102. 104. 142
 Himmel, Aufenthalt der auferstand. Frommen 81. 162 ff. 265. 281. 286 f. 305; — der Entrückten 124. 235; — der Toten in Ägypten 38 ff. 50; — Wohnung Jahwes 227; Hinaufsteigen zum — 17
 Himmelfahrt des Etana 16; Herakles 97; Mithra 107; Messias 296
 Himmelsbaum 318. 330
 Himmelstor 141². 318
 Himmelsreise 264
 Hinnom 218
 Hiram 97
 Hiskia 144
 Hochzeit des Adonis 88 f
 Hof des Adonis 92³
 Hoffnungslosigkeit in den Jenseitsvorstellungen 2. 32; siehe Pessimismus
 Höhendienst 92
 Höhle, Stätte der Mysterienfeier 108
 Hölle 67. 81. 268
 Höllenfahrt der Ištar 21. 25 f
 Höllenstrafe 251
 Horus 46. 54 f. 58. 61. 63; -Auge 47. 55
 Hunger der Götter 18 f
 Hyacinth 116
 Hyperbeln 137
 Jahwe und Baal 199; = Dionysos? 114²; Gewittergott 137; helfend und heilend 134. 137 f. 198 f; — der lebendige Gott 221 f; Gott der Lebenden 213; — als Löwe 143¹; Herr der Scheol 139. 212 ff; alleiniger Totenerwecker 131. 133. 149. 258; Quell d. lebendigen Wassers 322; — schauen s. Gottschauen
 Jairus 303
 Jakob 211; — brunnen 323
 Jaja 50
 Iaru 39. 43
 Jason, Hohepriester 97
 Jasumunu 95

- Ibis 63
Ichernofret 58
Jeremias 121. 132. 171. 216 f
Jeremiel 277
Jerusalem 144; 163; Sitz der Adonisverehrung 89; des Dionysoskultes 114 f; Eroberung 267; himmlisches — 124³. 323; — Stätte d. Lebensbaumes 281
Jenseits u. Religion 1 f; — vorstellungen nicht einheitlich 34. 53; = Diesseits 43; Gefahren des — 41; — mystik 98. 115. 200
imago resurrectionis 109
Ignatius von Antiochien 55³
Indien, Iran, Heimat des Mithra 106; des Auferstehungsglaubens 275
Individualismus 120 f. 215 f; in Jes. 53: 150 ff; Dan. 12: 161 f; 4 Esra: 288
Inkubationsorakel 132¹. 233¹
Insel der Seligen 16. 39. 43
Intuition, religiöse 244
Inventio des Osiris 59
Joh. Lydus 114 f
Johannes der Täufer 127. 298
Jojachin 151
Jona 135. 143. 167
Josets Grab 125. 197⁴; — Leiche 125
Josia 128
Isis 49. 54. 58 f; in Byblos 180; in Rom 59; — Heilgöttin 55; — Hilarien 103; — Mysterien 62. 99. 113
Italien, Stätte d. Mysterienkultes 111
İstar 18. 21. 25 f; ihr Tod 12
Jubel d. Auferstandenen 156. 194
Judas der Makkabäer 132. 168 f 171
Juden in Ägypten 180
Jugend, ewige 325
Julian 85
Jünger Jesu 299
Juni, Monat des Tamuz 89
Jupiter-Ormuzd 107
Justin 76. 95
Ka 35 f
Kambyses 73
Kammern in der Scheol 284 f. 289 f
Kampfspiele 97
Kanaanäer 83
Kappodokien, Mazdaismus in — 186
Kasawa-See 68
Katabasis bei den Hilarien 103
Kernos 100
Kinderlosigkeit 15. 256
Klage um Tamuz 177; s. auch Totenklage
Kleider der Herrlichkeit 280; 286¹
Knecht Gottes s. Ebed
Kollektivismus in Jes. 53: 150 f; in der Vergeltung 217
König, büßender 28; Schein — 29²; — als Toter 39; — Tote belebend 21; Vergöttlichung d. Könige 24; Angesicht des — schauen 21; — in der Unterwelt 208; Unsterblichkeit des —? 222. 255
Königsbad 62 f
Königstaupe 61 f
Königsinschriften, persische 64. 68. 76
Königreich, messianisches 162
Kontroverse über die Auferstehung zur Zeit Christi 298
Kopf des Toten 42. 46. 55
Korngott 57
Körperpflege 63
Körpersäfte des Toten 51
Kot essen 42
Kotyliskoi 100
Krankheit = Tod 12. 228; Bild der nationalen Not 145 f; s. heilen etc.
Kranz, Gottes 100; im Mithrakult 109
Kraut, Lebens — 16. 55. 320. 324 ff; s. auch Pflanze
Kreuz als Lebensbaum 330
Kriobolien 105
Krisis, religiöse im Exil 149 f
Krönungszeremoniell 61 f
Kybele 100 f. 103
Kypris 87
Lampe für den Toten 45
Land Jahwes 227; — des Lebens, der Lebenden 225. 228; — Erbteil der Gerechten 224 f
lâqah 123
Laubhüttenfest 88 f. 114³
Lazarus, Gleichnis vom armen — 184¹. 213. 299. 313; Auferweckung des — 303

- Leben** : Begriff 218 ff; = ne-
 feß 206 f; Ziel der Religion
 1 f; — nach dem Tode Gegen-
 stand allgemeinen Glaubens 2;
 — der Auferstandenen 160. 163.
 191. 280 f. 292 f; — der Ent-
 rückten 126; göttliches — in
 den Mysterien 24. 59. 104; —
 bei Gott 225 ff; = Glück 220 f.
 226. 246; — ohne Körper 105;
 langes Leben 217. 225 ff.
 233 (s. auch Alter); ewiges
 Leben 11. 160. 163. 221. 229.
 265. 276. 281; — der Götter
 25; — der Könige 61. 222;
 seine diesseitige Wurzel 308 f
Lebendigkeit der Gottheit 221 f
Lebensboden 19
Lebensmüde, Streit mit seiner
 Seele 36
Lebensodem von Gott 252. 254
Lebensprinzip 205 f
Lehrgedicht, phokylideisches 273
Leib (s. auch Körper): Ver-
 hältnis zur Seele 115. 192. 255.
 262. 271. 274; — der Aufer-
 standenen 165. 170 f. 277; —
 identisch 286². 311; — neu 269.
 286²; — vernichtet 269
Leiblichkeit und Seligkeit 236
Leiblosigkeit im Zwischenzustand
 315
Leiche: Konservierung 37; Lage
 48; unbeerdigte — 166; Wie-
 derbelebung der — 182; —
 unsterblich? 53; — des Attis
 101. 103 f; — auf dem Schoß
 130 f; sich legen über die —
 130 f
Leichenaussetzung 76 ff
 — beandlung 52
 — begängnis für Attis 101 f;
 für Adonis 88; Osiris 58
 — diebstahl 298
 — schmaus 20
 — turm 68
 — verbrennung 23. 77. 96 f
 — überreste 77 f
 — zerstückelung 46
Leiden 226; — des Gerechten 17.
 233; — bei Hiob 237 f; erzie-
 hlicher Wert 172; — Gegen-
 stand der Freude 287; — des
 Messias 300 f; stellvertretende
 Sühne 141 f
Leidensgeschichte Christi 32
Leopard gegen Adonis 143¹
- Leviathan** 82. 287
Leviratsche 203
Leugnung der Auferstehung 259.
 298
Libation für den Toten 51, siehe
 Wasserspender
Licht, ewiges 278; — der Gerech-
 ten 247; Gottes 165. 226. 281;
 bei den Hilarien 103; — der
 Seligen 268. 321; „Tau der
 Lichter“ 156
Lil, Lillu 12 f. 27
Literarkritik in Koh. 249³
Literatur zur Auferstehungsidee
 4 ff
Liturgie, Mithras- 108 f
Livius 111¹
Lotosblume 35
Löwe gegen Adonis 143¹; — Bild
 Jahwes 143¹
Ludlul, Gedicht 19 f
Lukian 86. 90
Luther 231¹. 238. 241
Lydische Form des Attismythos
 101
Macrobius 103
Magie 319; — im Totenglauben
 33. 43. 53. 182 f; — beim Bad
 51; — fehlt bei der Eucharistie
 324
Magier 24. 74. 77
Mahlzeit der Seligen 82
Makkabäerzeit, Entstehen des jüd.
 Auferstehungsglaubens in der
 — 175; — Brüder, sieben
 167 ff. 171. 265 f
Mal'ak 194
Manna 287
Marduk 20; Beschwörergott 19 f;
 Totenbeleger 18; Inhaber des
 Lebenskrautes 326
Martertod 151. 167 ff
Martyrer 160 f. 170. 265. 278.
 307. 316
Maskenfigur 28 f
Mastaba 45
Medien, Gräber in — 78
Megiddo 100
Memphis 55²
Menander 97
Menephtha 178
Messias 257. 262. 281. 291 f.
 300 f; = Henoch? 283; Hoff-
 nung auf den — 284; Begleiter
 des — 291 f; Vorläufer 127;
 Auferstehung und Himmelfahrt

- 296; Tod 289; — als Richter 192. 278 f; als Totenerwecker 192. 298
- Messianisches Reich 147. 191. 217. 259; — auf Erden 278; geht der Auferstehung voraus 283 f. 288; folgt ihr 278 f. 295
- μετὰ γεννηθῆναι 110. 112
- Militär und Mithrakult 107
- Missionstätigkeit des Zoroastrismus 185
- Mithræreligion und Mazdäismus 82
- Mond, Symbol der Auferstehung 141
- Moses 151¹. 299; entrückt? 125; Grab des — 125; — schaut Gott 232 f
- Myrrha 86
- Mysten = Gott 112 f; im Attiskult 102
- Mysterien, babylonische 24; literarische 113; Auferstehung in den — 202; — im N. T. 302; — des Osiris 57 ff; — bei Paulus 302; — in den Psalmen 230 f. 236 f; Zweck der — 98 f. 112 f
- Mysterientaufe 61 f
- Mystik, israelitische 216¹
- Mystisches Gottschauen 227 ff
- Mumie 35 f. 46. 49; — als Osiris 55
- Mundöffnen 48 f. 51
- Naaman 134
- Nabu, Nebo 18
- Nabû(-mîti)-uballit 17
- Nachkommen des Toten 14. 153. 225. 238 f. 241. 245 f. 248. 250. 256
- Nachruhm 156. 248. 250. 255 f. 259, s. auch Namen
- Nachtmin 44³
- Nähe Gottes 225 ff. 234 ff. 255
- Nahrung des Toten 14. 318 f; s. Totenopfer
- Naim 303
- Namen des Toten 42. 53
- natalicium, Tag der Mysterienweihe 106
- Nationalismus in der isr. Eschatologie 190
- Naturleben und Auferstehungsglaube 196 f. 200
- Naturkräfte personifiziert 177
- navigium Isidis 59
- nefeš 205 ff; = nebeš 84
- Nehemia 186
- Neujahrsfest 28 ff
- Neid auf die Sünder 247; — der Götter 317; — des Teufels 219
- Nekromantik 15. 132. 202, siehe auch Totenbeschwörung
- Nergal 12. 25
- Nestors Trinkbecher 100
- Nichtchristen 307
- Nichtisraeliten 170. 209. 266 f, s. auch Heiden und Gottlose
- Nilwasser 51; = Osiris 56 ff
- Nintinugga 17
- Nivellierung der Mysteriengottheiten 114
- Noah 282
- Nut 46. 54; = Grab 40 f; Toter Sohn der — 40 f
- Nymphe, Geliebte des Attis 101
- ’ôb 209¹
- Obstkultur, ägyptische 57
- Okeanos, Aufenthalt der Seelen 271
- Öl des Lebens 328 f
- Onias, Hohepriester 132. 171
- Opfer auf dem Karmel 203; — für Verstorbene 168 f (s. auch Totenopfer); Opfertafel, ägyptische 51
- Organismus, beim Tode aufgelöst 249. 225; seine Konstitution 34 f
- Orgien in Jerusalem 115
- Origenes 89. 95
- Ormuzd = Zeus 75
- Orpheuskult 115 f
- „Ort der Gemischten“ 67
- Ort des Todes = Ort der Auferstehung 81
- Osiris 24. 26. 38. 49. 54 ff. 142; in Byblos 180; in der Laube 89; in Phönizien 85; — Festfeier 142; = Toter 60 ff. 184; Totenrichter 42; Herrscher der Unterwelt 41; = Nil 51; Vegetationsgott 56 ff. 184
- Paheri 44
- Panamu 84
- Paphos 85
- Paradies 124³; Lage 282 f; verlorenes 294; in der Endzeit 264. 327 f; Aufenthalt d. Auferstandenen u. Seligen 162. 272. 286. 290. 292; — als Zwischen-

- aufenthalt 313; = Fromme
268. 328. Unsterblichkeit im —
— 218 f. 254, s. auch Garten
Paradiesesbäume 317 f. 319.
328 f. 330
Paradiesströme 318
Paradiesvorstellungen in Babel
317
Parusie 278; Zeit der 310. 312 f
Partielle Auferstehung 189; s.
auch Allgemeine A.
Patriarchen 295 f. 299. 304
Paulus 32. 302. 304. 306 ff
Pessimismus 41. 54. 248; s. auch
Hoffnungslosigkeit
Pessinus 101 f
Pentateuch, Auferstehung im —
118 f. 271
Person = nefeš 206 f
Persönlichkeit, religiöse 161. 243
Persephone 86
Petosiris 43. 179
Pfad, des Lebens 230¹. 247; s.
auch Weg
Pflanze, Lebens- 21. 116, s. auch
Kraut
Pharisäer 98 f. 189. 249². 267.
269 f
Philae 56 f
Philo 65. 262
Phönix 44
Phönizier 82. 85
Phryger 101. 104
Plutarch 59. 75 f. 104. 142
Pneuma 308. 311 f
Polbeherrscher 108
Pompejus 267
Präexistenz 257¹. 264 f
Prexaspes 73
Priester des Attis 102
Procop von Gaza 90²
Propheten, religiöse Bedeutung
der — 198 f. 201
Protoevangelium 7
Prozession 29. 100
Prozessionsstraße 20
Psychische Qualen der Gottlosen
289
Psychologie, atl. 205
Ptolemäus Philadelphus 87; —
Philometor 111
Pyramidentexte 33
Quelle des Lebens 322 f; — in
der Unterwelt 276
qûm 139
Re 39. 41³. 54. 60 f
Razis 168 f
Rechtfertigung, nachirdische
242 ff. 248; nach Paulus 309
Rechtsbewußtsein 244; s. auch
sittliche Ordnung
Reflexion, religiöse 174
Regen, Bild des Segens 145
Reiher 35. 38. 44
Reinigung d. Toten 46. 48. 50 ff.
55. 58
Reinheit, rituelle 43. 50 ff. 61
Religion, Zweck 1 f; Staatsange-
legenheit 120
Reliquien des Osiris 55 f
renasci, reformari in den My-
sterien 112
Rephaim 142
Rezitation der Totensprüche 37
Rhind, Papyrus — 41. 49 f
Richter: Die Gerechten über die
Gottlos. 259 f. 263. 281; Chri-
stus — 304 f; Messias s. dort;
Gott selbst 291
Riten, Form und Inhalt 10; des
Attiskultes 101 f; des Mithra-
dienstes 108 ff
Rom, Sitz fremder Kulte 59 f.
103. 107
Ruach 146 f. 159. 205; s. auch
Geist
Rückkehr aus der Scheol 241;
vorübergehende — 129. 132;
— unmöglich 129. 139 f. 183 f
Ruf an den Toten 204
Ruhe ewige 251. 321
Saat, Bild d. Auferstehung 197.
301
Sadykos 96
Sadduzäer 118. 189. 270 f. 298.
306; in Koh. 249²
Sakkäenfest 28³. 29²
Sakrament 59 ff; — u. Mysterien
104. 110 ff; christliche S. 114
Salbung in den Hilarien 103
Salomo 179. 199; Oden — 268²;
Testament — 268²
Sam'al 84
Samaritaner 272
Samaš 25. 30
Samuel 208
Sandon 116
Saoshyant 79 ff; — und Mithra
108; — als Totenerwecker 73;
Gehilfen des — 81. 192²
Sarpanitum 20
Sarg 23. 42; = Nut 40 f; — öff-
nen 47 f; — texte 33

Sarepta, Witwe von — 130
 Saul 77; in Endor 132
 Schatten, ägyptische 35; griechische 213¹; = göttliche Wesen 209; fern von Jahwe 212 f; in der Erde 156
 Scheinkönig 29²
 Scheintür 45
 Scheren 86. 203
 Scheol trostlos 118; personifiziert 212; Stätte des Zwischenzustandes 171. 193; aller Verstorbenen 139. 192. 247 f; Befreiung aus 133 ff; 139. 241; Bestattung und Scheol 213; s. auch Unterwelt
 Schicksal, Kampf mit dem — 118. 138
 Schicksalsbuch 163²
 Schicksalsbestimmung 29
 Schicksalsgöttinnen 109
 Schlaf, heiliger 102; = Tod 139. 193. 232. 278. 284 f. 314 f
 Schlange 16. 35. 116; häutet sich 325; beim Sündenfall 317³
 Schöpfung und Totenerweckung 81. 222. 290
 Schoschenk 179
 Schoß, Leiche auf dem 130
 Schuh 40
 Schuld, unbewußte 130
 Schwalbe 44
 Seele 35 f. 67; neue — der Auferstandenen 273; „Auferstehung“ der — 105; Tod der — 248. 254. 268. 270. 276; s. auch nefes
 Seelenfresser 42
 — schlaf 314 f
 — vogel 35 f. 44
 — wanderung 36
 Seligkeit 72. 263; — und Auferstehung im N. T. 308. 312 ff; Beginn 171. 256. 266; himmlische — 70. 162. 292 f; — und Unsterblichkeit 257 f; Bedingungen 308 f
 Selige = Verklärte 38; geringe Zahl der 290 f
 Selbstmord 169
 Sempriester 48
 Serdab 48
 Serubbabel 151¹
 Seth 54. 58. 61
 Setme Chamais 185
 Sezierung 273

Sittliches Handeln und Jenseitshoffnung 43; Motive des — 118. 167 f. 309; sittliche Bedingtheit der Auferstehung 145. 157. 199 f; sittl. Kampf 308; sittl. (Welt)ordnung 244. 257; sittl. Unvollkommenheit 169; s. auch Ethik
 Si-Osiris 185
 Sibyllinen 272 f
 Siderische Unsterblichkeit 164 f; s. Astralreligion, Sterne
 Sidon 96
 Siebenzahl im Mithrakult 108 ff; bei der Totentrauer 204¹; in 4 Esra: 289
 Siegelbilder, babyl. 320. 325
 Silvanus 107
 Sin 25. 30
 Sinnenfreude der Auferstandenen 191. 280
 Sion 155
 Smerdes 73
 Soldaten = Mysten 109
 Sonne in der Unterwelt 44 f
 Sonnengott: Attis als — 103; — von Mithra bezwungen 107. 109 f; s. auch Helios
 Sonnenjahr 123
 Sonnenmythus im A. T. 123
 Speichel des Lebens 321
 Speise, Lebens- 317; — der Toten 318 f; Unsterblichkeits — 82. 194. 324 s. Brot
 Sperber 44. 54
 Stab des Elisa 130 f
 Stammesgenossen, versammelt werden zu den — 210 f
 Statue des Toten 48. 51
 Staub wird der Mensch 193
 Staubbewohner (Tote) 156. 284 f. 290¹
 Sterben mit Christus 309; s. Tod
 Sterne 159; — und Engel 282²; — und Tote 12. 38 f. 40; Sternenglanz d. Auferstehend. 160. 164 f. 177. 214. 281 f. 292; s. auch Astralreligion
 Stier im Mithramythus 107
 Strabo 77
 Strafe des Antiochus 170; — der Auferstandenen 307
 Strafpraxis der Perser 68
 Strom u. Menschenschicksal 140
 Sturm, Element Jahwes 123
 Sühne, stellvertr. 151 f. 301

Sühnopfer für Verstorbene 168 f
 Sünde bringt ums Leben 245 f
 Sünder bei der Auferstehg. 169;
 im Zwischenzustand 276 f; im
 messian. Reich 279; in Ps. Sal.
 268; s. auch Gottlose
 Sündenbekenntnis 42
 Sündenfall, babylonischer 317¹
 Sündflut 16
 Sunemitin 130 f
 Susa, Grabinschriften 23
 Synkretismus im Spätjudentum
 175 f
 Synoptiker 305 f
 Syrien 11. 85. 90; Beziehungen
 zu Ägypten 177 f
 Systematik im A. T. 189. 200 f;
 in der Eschatologie 262. 275¹
 σωτηρια in den Mysterien 112 ff
 Tafeln, himmlische 163²
 Tag Jahwes 127
 Talmud, Auferstehung nach dem
 — 299 f
 Tamuz 24 ff. 31. 89. 94 f. 152;
 = Adonis 90; Fest des — 27;
 Tod des — 26
 Tanz in den Mysterien 100
 Tau 145; — der Lichter 156;
 Wiederbelebungs mittel 158 f.
 193
 Taubenbecher 100
 Taufe, ägyptische 50 ff. 61 ff;
 in den Mysterien 62; christliche
 302; auf den Tod Christi 309
 Taurobolien 105 f
 Tausendjähriges Reich 307. 316;
 — fältige Fruchtbarkeit 280
 Tell-el-Obeid 22⁴
 — Mutesellim 100
 Tempel, Gottesnähe im — 225 ff;
 Wohnsitz Jahwes 227; Strom
 aus dem — 322; Feste im —
 zu Jerusalem 114 f; — des
 Adonis 86; — Esmun 96; —
 in Byblos 178; — in Tyrus 97 f
 Tempelturm 13
 Terminologie schwankend 9. 189;
 — der Mysterienkulte im N. T.
 301 f
 Tertullian 108 f
 Teufel, Neid des — 254; Teu-
 felsglauben 187
 Theben 55²
 Thekoa, Weib von — 129
 Theodicee 225 ff
 Theokrit 87. 90

Theopomp 71. 74 f
 Thessalonicher 310
 Thora, Auferstehung nach der —
 271. 299; s. Pentateuch
 Thot 39. 55. 58. 63
 Thron Gottes im Paradies 328 f;
 im Tempel 227
 Thutmosis III 178
 Tiamat 18
 Tischgebet 63
 Toilette des Toten 47. 51
 Toleranz der Perser 186
 Tod, Wesen 2 f. 126. 193. 208 f.
 285; Allgemeinheit 235. 244;
 Bewahrung vor dem — 126.
 128. 234 f. 313; — verursacht
 durch die Sünde 130. 250. 254;
 = Wiedergeburt zur Unsterb-
 lichkeit 265; — der nefes?
 206; — besser als Leben und
 umgekehrt 213¹. 248. 251 f; —
 wird vernichtet 155. 316; =
 Erlöschen des Namens 250;
 nationaler — 147; früher —
 jähre — als Strafe 129. 224 ff;
 230. 246 f. 250 f; — Gnade
 124¹; ruhiger — des Gerechten
 225 ff; schmachvoller — 172;
 symbolischer — 24. 104 ff;
 ewiger Tod = ewiges Elend
 259. 278. 284; 296. 307. 316;
 zweiter — 42. 45 f. 52 f. 315 f;
 — Adams 294; — Christi 303.
 305; — von Göttern 12. 30 f.
 101. 104. 110; — des Messias
 300 f
 Todesverachtung aus Aufersteh-
 ungshoffnung 287. 309¹
 „Todwehrer“ 329
 Toter: unsichtbarer Mensch 120;
 göttliches Wesen? 203 f; ge-
 trennt von Jahwe 127; = Ado-
 nis? 93 f; = Tamuz? 24; Um-
 drehen des — 47; Aufenthalt
 nach ägyptischer Ansicht 38;
 Sorge für den T. in Ägypten
 32 s. Schatten
 Totenbeigaben 22⁴. 36 f. 94; s.
 Totenopfer
 Totenbuch 33
 Totenerweckung in Altisrael 133;
 nichteschatologische 303
 Totenerwecker nur Gott 182.
 192; phönizisch-babylonische
 136; Marduk 18; Mithra 107.
 109; Saoshyant 192

- Totengeister 14. 182 ff; — sind zu fürchten 45 f; Beschwörung der — 23. 28. 132. 202. 209; s. auch Nekromantik
- Totengeisttheraufführer 15
- Totengericht 15. 36. 42 ff
- Totenklage 19. 30. 57². 90. 92 f; um Adonis 86 f; in den Hilarien 103; Zweck der — 204
- Totenkult 37. 202 f
- Totenopfer 13. 15. 47 f. 52. 87. 168; s. auch Totenbeigaben
- Totenpriester 48
- Totentaufe 50. 61 f; s. Taufe
- Totensprüche 45
- Totensiftungen 37
- Tradition bei Sirach 253
- Tränen als Lebenswasser 322²
- Trank, Lebens — 321; der Unsterblichkeit 82. 108. 323 f; s. auch Wasser
- Trauer 86. 88. 322²; Dauer der Toten — 141. 204¹; — unnütz 252. 287
- Trauerbräuche u. Ahnenkult 203
- Trauerfest, Auferstehungsriten bei — 91
- Traumvision 20 f. 132; bei den Hilarien 102
- Tugend wirkt Unsterblichkeit 256
- Tylon (Tylos) 116. 324 f
- Tyrus 96 f
- Überlebende am Weltende 290²; bei der Parusie 310 f
- Umfang der Auferstehung 168 ff. 295. 305 ff
- Universalität des Gerichts 306; des Heils 307; in der Eschatologie 118
- Unsterblichkeit: Begriff 2 f. 155; gegenwärtiger Besitz 70; — der Gemeinde 229. 236; memnonische 255 f; — im Paradies 218 f; — vom Baum d. Lebens 294; Geburt zur — 110; im A. T. überhaupt 222 f; in Psalmen 223 ff; in Weish. Sal. 258 f; in 4 Makk. 265; in Babylonien 11 f; in Ägypten 53; in den Gathas 70; in Kanaan 84; s. auch ewiges Leben, Ewigkeit
- Unterwelt 207 f; Aufenthalt der Toten 295; von Jahwe abgeschnitten 212 f; Inbegriff alles Übels 251 f; Lage 211 f; Einteilung 276 f; Hinabsteigen in die — 211; Christus in der — 314; nach babylonischer Vorstellung 13 f. 17. 21; nach ägypt. Auffassung 38. 41 f. 44; s. auch Hades, Scheol
- Unvergänglichkeit, körperl. 80
- Upaut 58
- Ur 13³. 22⁴
- UR-Nintinugga 18
- urigallu-Priester 28
- Urniensch 316 f
- Urzeit und Endzeit 289 f. 316
- Uschebtis 37. 53
- Utnapištim 16
- Vasen als Totenbeigaben 94
- Väter, apostolische 242
- Väter, entschlafen zu den — 211. 265
- Vegetation 25 f. 90. 94; — und Auferstehungsgl. 196 f. 214 f; — Menschenschicksal 196 f
- Vegetationsgötter 94. 102. 104. 117. 184; ägyptische 57; babylonische 12. 32
- Vegetationsmythus bei Hosea? 145
- Venus 94 f
- Verbannung 129. 146 ff
- Vergänglichkeit d. Menschen 226. 252
- Verführung 124¹. 257 f
- Vergeltung u. Auferstehung 154. 158. 161. 183; an Antiochus 170; diesseitige 217 f. 224 f. 248. 250; jenseitige 151 f. 236. 257 f; — in der messianischen Zukunft 217; — in der Scheol 213; im Pt 119; in Tobit 261³; in 2 Makk. 172; im N. T. 315; in Ägypten 43. 183; in Babyl. 14 f; nach persischer Anschauung 67 f. 72; — und Erfahrung 186. 216 f
- Vergessen in der Scheol 209. 248
- Verklärung 38. 164 f
- Vernunft, Siegerin über d. Triebe 266
- Verspredigten 65
- Verwandlung der Auferstandenen 286 f. 290. 302. 311 f; — der Erde 281; — der Schöpfung 280 f
- Verwesung 141. 251; s. auch Fäulnis
- Vieh 235

- Vision 125 f. 146 ff; siehe auch Traum
 Volk, heiliges 294
 Volksfeste 99
 Volksglauben u. Auferstehungshoffnung 166. 196 f. 298 f
 Volksvermehrung 157
 Wagen des Sonnengottes 107
 Wandeln mit Gott 122. 124
 Wasserausgießen über den Toten 50 f; s. Wasserspender
 Wasser, dem Toten nötig 319. 321; im Mithrakult 108; Nil — 51; als Sakrament 50 ff. 61 ff; — des Todes 17; — in der Magie 319 f; lebendiges — 322 f
 Wasser, Lebens — 11. 25. 317; in Ägypten 321; im A. T. 321 f; im N. T. 322 f; Eigentum der Götter 320; in der Unterwelt 319; Darstellungen 320. 325
 Wasserspender 14. 318
 Wassertod des Adonis 88; des Tamuz 27¹
 Weg zum Leben 229; s. Pfad — der Sünder 251
 Weib, Bosheit des — 219; s. Frau
 Weihegabe 97
 Weihestufen sieben 108
 Wein im Mithrakult 108
 Weingott 57
 Weinen um Tamuz 26; bei den Hilarien 103; s. Trauer
 Weise 160; Weisheit macht unsterblich 245. 255
 Weizenkorn 301
 Weltachsenwächter 109
 Weltberg 30
 Weltbrand 108
 Weltende 68 f. 70. 107
 Welterneuerung 81
 Weltgericht 154 f. 259 f. 290; s. Endgericht
 Weltschöpfungslied 29
 Weltzeitalter 68. 75
 Werke gute 67. 288; s. Ablaß
 „Westliche“ (Tote) 38. 54. 59
 Wiedergeburt, als Sohn der Nut 40 f; in den Mysterien 105. 109 f. 112. 323
 Wiederkunft d. Entrückten 127 f. 253. 291 f; — Christi, s. Parusie
 Witwe bei der Auferstehung 270 f
 Wohnen vor Jahwe 228
 Wolke, Bild der Unbeständigkeit 145; Himmelfahrt in der — 97
 Wunder 131³. 132. 134 f. Ebed Jahwe als — 152. 154
 Würmer, am Toten 42. 116. 251
 Xisuthros 17¹. 122
 Xerxes I 13
 Zahl der Auferstandenen 160 f; (s. auch Umfang d. A.)
 — der Seligen 290 f. 296
 — der Jenseitsgläubigen 235
 Zahlensprüche 140
 Zarathustra-Zoroaster 66. 106. 125 f
 Zauberformeln für den Toten 42 f
 Zaubermittel der Juden 169
 Zeichnung der Mysten 109
 Zeit d. Auferstehung 163 ff. 171. 191; — der Entstehung des isr. Auferstehungsglaubens 117 ff. 148 f. 175. 300
 Zeuge Hiobs 139 f
 Zeus 86. 75; Blume des — 116
 Zorn (Gericht) 278
 „Zukunft“ 163 f. 225. 247. 251
 Zweifel an Jahwes Walten 139 f. 148 f. 186 f. 215 ff. 249
 Zwiegespräch, philosophisches 29². 144
 Zwischenaufenthalt der Toten 276. 284 f
 Zwischenzustand 72. 165. 192 f. 264. 268. 289; Ort des — 280; Vergeltung im — 280 f. 289

Berichtigungen.

S. 12³ lies 244 statt 241.

S. 31 Z. 11 von oben streiche als.

S. 135 Z. 13 von unten setze „in die Unterwelt“ in ().

S. 138 Z. 14 von oben lies פֶּנֶךְ

S. 144 Z. 4 von oben lies 13, 31 statt 31, 13.

S. 156⁴ lies פֶּנֶךְ

S. 180 Z. 5 von oben streiche nach „Byblos“ das Komma.

S. 206¹ lies nefes̄ statt nefes.

S. 207 Z. 11 von oben lies Nu statt Nr.

S. 218¹ streiche nach „fragen“ und „Heft“ das Komma.

S. 270 Z. 3 von oben lies γενέσθαι.

— Anm. 1 lies σώματι

S. 271 Z. 2 von oben lies 20, 27 statt 20,7.

GEORGE F. SMITH
LIBRARY
NEW YORK

Vom gleichen Verfasser sind früher erschienen:

Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Ein Beitrag zur atl. Theologie (Atl. Abhandlungen herausgegeben von J. Nickel VI 1) VIII und 122 S. Münster, Aschendorff 1915.

„Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Auffassung. VI 190 S. Würzburg, Becker 1924.

236.015

Nötscher, F.

N 684

Altorientalischer und

236.015

N 684

